

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (١٦)

(قضايا الفكر الإسلامي)

فلسفة المشروع الحضاري

بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي

الجزء الأول

د. أحمد محمد جاد عبد الرازق



د. أحمد محمد جاد عبد الرازق

• ولد بمحافظة قنا بمركز نجع حمادى بصعيد مصر في ٢٧ ذي القعدة ١٣٨٣هـ/١٠/٤/١٩٦٤م.

• حصل على ليسانس دار العلوم بتقدير عام "جيد جدًا" سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، وتعين معيدًا بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة في نفس السنة.

• تحصل على الماجستير في موضوع "مبدأ العلية بين الفلاسفة والمتكلمين" بتقدير "ممتاز" سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م وعين مدرسًا مساعدًا بالكلية في نفس العام.

• تحصَّل على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م في موضوع "الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين": مدارسها ومناهجها وهي الرسالة التي نصدرها في هذا الكتاب. وعين مدرسًا بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة في نفس العام.

فَلسَفَةُ ٱلمشْرُوعِ ٱلحَضَارِيّ

الجـزء الأول

الطبعة الأولى

(١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

فلسفة المشروع الحضاري

بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي

الجزء الأول

د. أحمد محمد جاد عبد الرازق

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م

سلسلة الرسائل الجامعية (١٦)
(قضايا الفكر الإسلامي)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

555 Grove St. (P.O. Box 669)
Herndon, Virginia 22070-4705 U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

'Abd al Rāziq, Aḥmad Muḥammad Jād
Falsafat al mashrū' al ḥaḍārī : bayna al iḥyā' al Islāmī wa al taḥdīth al Gharbī / Aḥmad Muḥammad Jād 'Abd al Rāziq.
p. 1032 (set) cm. 21 1/2 x 15 (*Silsilat al Rasā'il al jāmi'īyah* ; 16)
Originally presented as the author's thesis -- Jāmi'at al Qāhirah.
Includes bibliographical references: (44 pages) and indices (21 pages).
Romanized record.
ISBN 1-56564-221-X. (one set in 2 volumes) -- ISBN 1-56564-228-8 (pbk. one set in 2 volumes)
1. Islam--20th century. 2. Islam--Egypt. 3. Philosophy, Islamic--xMiscellanea.
I. Title. II. Series: *Silsilat al Rasā'il al jāmi'īyah* (Herndon, Va.) : 16.

BP163.A2423 1995 <Orien Arab>
297'.09'04--dc20 94-48742
CIP

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 U.S.A.
Tel. (301) 595-5999 Fax (301) 595-5888

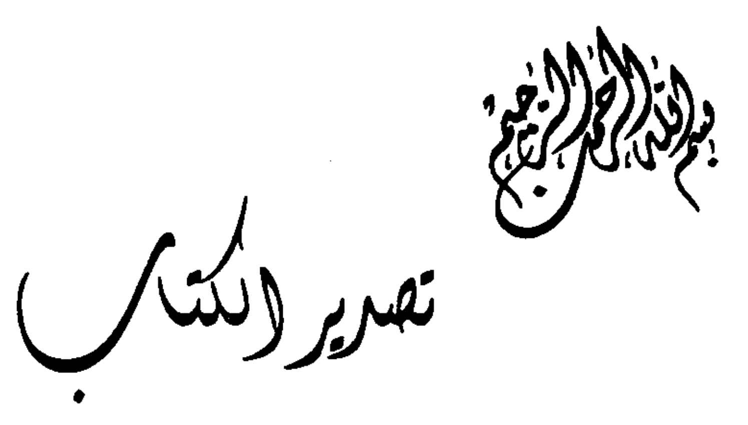
المحتويات

الجزء الأول

الفصل الثاني

الجزء الثاني

الفصل الثالث



تصدير الكتاب

في القرآن الكريم يقترن الحديثُ عن «الإيمان» بالحديث عن «العمل». .

وفي النشأة والتّبلور والنموّ للعلوم الإسلاميّة الشرعية منها والاجتماعيّة والطبيعيّة، كانت البداية للتطبيقات، ومنها. . وبعد تراكمها. . استُخلصت القواعد والمناهج والنظريات. . بل إن حضارتنا الإسلامية قد تميّز تراثُها الفكري بالاقتصاد الشديد في التآليف التي انفردت بالمنهجيّات والتجريدات والنظريات، وجاءت هذه الجهودُ الفكرية، العالية المستوى، في ثنايا العلوم التي توجّهت إلى ميادين الممارسة والتطبيق. . وهذه الميزة والخصوصيّة يحسبها البعضُ ـ من الذين تأثروا بالنموذج اليوناني. . الذي انفصل فيه العملُ الذهني عن العمل اليدوي، والفكر النظري عن الممارسات العملية ـ يحسبها هذا البعضُ نقيضةً تعكس فقرًا في الفكر المنهجي والتجريدي بحضارتنا الإسلامية، بينما هي ميزة وخصوصيّة جسّدت موقفًا حضاريًا إسلاميًا من «العمل»، مَزَجَ الذهني منه بالعملي، على النحو الذي رَبَطَ فيه الوحي الإلٰهي بين العمل وبين الإيمان. .

وفي العقود الأخيرة، برزتْ كثيرٌ من الدعوات التي تطلب من الفلسفة أن تنزل من «الأبراج العاجيّة» لتعالج مشكلات الأمّة وبسطاء الناس. . وعُقدت مؤتمرات فلسفية عالمية تبحث دَوْرَ الفلسفة في حياة «رجل الشارع». . لكن أحدًا لم يلتفت إلى أنّ هذه «المشكلة» التي تداعتْ هذه المؤتمرات إلى البحث فيها إنّما هي «مشكلة يونانية» المنشأ، منذ أن كان

كلّ «الشرف» لقلّة من الأحرار الذين يحترفون العمل الذهني، وكلّ «الدونية» لجماهير الأرقاء الذين يحترفون - بل ويسجنون - في العمل اليدوي!.. وأنّ الحضارة الإسلامية قد تميّزت، انطلاقًا من القرآن الكريم - البلاغ الإلٰهي - الذي جسّدته السُّنة - بيانًا نبويًا عمليًا - بالمزج بين النظريات والممارسات، حتى لقد اقتصد تراثُها في التآليف التي ميّزت التجريدات النظرية عن العلم التطبيقي لهذه النظريات..

وإذا كان الاحتكاك الحضاري بين عالم الإسلام وبين الغرب - العنيف منه والسلمي - في القرنين الأخيرين - قد طرح على العقل العربي والمسلم، ضرورةَ «النهضة»، كطوقِ نجاةٍ من المأزق الحضاري - الذي يمثل «الجمود.. والتقليد.. والتخلّف الموروث» عن عصور التراجع الحضاري، أحد جناحيه.. بينما تمثل «التبعيّة.. والتقليد للنموذج الغربي في التحديث» جناحه الآخر - حتى لقد أصبحت قضية «النهضة» المنشودة، ومعالم مشروعها الحضاري، هي محور الاتفاق وبؤرة الاختلاف ومجال التخالف وميدان الصراع بين كلّ تيارات الفكر في وطن العروبة وعالم الإسلام.. بل لقد تزايدت مركزيّتها في الحياة العقلية لأمتنا مع هذه المتغيرات الفكرية التي شهدتها وتشهدها الساحة الغربية والعالمية في العقود الأخيرة - والتي سقطت فيها فكريات وفلسفات.. وتراجعت فيها ايديولوجيات ونظريات.. وزادت فيها علامات الاستفهام ومساحات المجهول مع زيادة الإجابات ومساحات ما هو معلوم للإنسان؟!..

إذا كانت هذه إحدى الحقائق الكبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة.. فإنّ البحث في «فلسفة مشروع النهضة العربية الإسلاميّة»، قد غدا ويغدو الصورة المعاصرة لإنزال الفلسفة من أبراجها العاجيّة لتبحث المشكلة المحورية للأُمّة - مشكلة «النهضة» - والسبيل لإنارة طريق الأمة وهي تواجه المأزق الحضاري الذي يأخذ منها بالخناق...

وفي محاولة للإسهام بهذه المهمّة.. مهمة بلورة «فلسفة المشروع النهضوي للأمّة»، يأتي هذا العمل الفكري الذي نقدّم بين يديه بهذه السطور..

لقد واجهت أُمَّتُنا الغزوةَ الاستعمارية الغربية الحديثة ـ التي كشفت اتساعَ الهوّة وعمقها بين تخلّفنا الحضاري وبين النّهضة الغربية الحديثة ـ واجهتها بالدعوة إلى «التغيير» طلبًا «للنهوض».. وكانت كلمات العالم المجدِّد الشيخ حسن العطار [١١٨٠ ـ ١٢٥٠هـ ١٧٦٦ ـ ١٨٣٥م]: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»!.. إيذانًا بطرح مشكلة «التغيير.. والتجديد.. والنهضة» في إلحاح على العقل العربي والمسلم، قبل قرنين من الزمان..

لكن هذه الغزوة الاستعماريّة الغربية الحديثة، قد تميّزت عن سابقتها الصليبية الوسيطة [٤٨٩ ـ ٦٩٠هـ ١٠٩٦ ـ ١٢٩١م] بمقاصد جديدة.. فهي لم تأتِ فقط، لتحتلّ الأرض، وتنهب الثروة، وإنما أرادت ـ لتأبيد ذلك ـ «احتلال العقل»، بتغريب الفكر، كي تكون التبعيّة للمركز الغربي، خيارنا الذاتي، حتى بعد جلاء جيوش الاحتلال؟!.. ولذلك، جاءتنا هذه الغزوة ـ مع المدفع والبارود.. وشركات الاستغلال والنهب الاقتصادي ـ بالبعثات العلمية.. والمناهج الفكرية.. ومؤسسات التعليم والثقافة والإعلام التي تعيد صياغة العقل والوجدان في بلادنا صياغةً تجعل النموذج الغربي هو أداة الربط لعالمنا بالغرب، كالمركز الحضاري النموذجي القائد والوحيد!..

ولهذه «النازلة» التي طرأت على الساحة الفكرية في بلادنا، لم تعد المرجعيّة الإسلاميّة ـ كما كانت عبر تاريخنا الطويل ـ هي المنطلق الوحيد لكلّ دعوات وحركات وأعلام التجديد والنهوض والتغيير.. وإنما ازدوجت المنطلقات، وتعددت المرجعيات.. فأصبح «النموذج الغربي» ـ بتياراته ومدارسه ومذاهبه ـ يزاحم «المرجعية الإسلاميّة» ـ إنْ في المنطلقات والفلسفات.. أو في المقاصد والغايات ـ لدى التيارات الفكرية والسياسية الساعية إلى النهوض والتغيير..

وزاد من حدة الصراع حول «فلسفة المشروع الحضاري» بين دعاة التغريب وبين أنصار الإحياء الإسلامي، انتصار السلطة الاستعماريّة ـ التي ملكت ناصية الحكم وزمام الأمر وصناعة القرار، في طول العالم الإسلامي

وعرضه - انتصارها لخيار تغريب مشروع النهضة والتحديث.. حتى لقد بلغ الأمر بها حد «إلزام» دولنا - المحتلّة.. والتابعة - بأن تسير سيرة الغرب في «الحكم.. والإدارة.. والتشريع»؟!.. وشهد بهذا «الإلزام» شاهدٌ من أهلها.. فكتب الدكتور طه حسين [١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ ١٨٨٩ - ١٩٧٣م] يقول: «**لقد التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع. التزمنا هذا كله أمام أوروبا. وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال[١] معاهدة إلغاء الامتيازات[٢] إلاّ التزامًا صريحًا قاطعًا أمام العالم المتحضر بأن نسير سيرة الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع؟. فلو أننا هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيي النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلاً، ولوجدنا أمامنا عقابًا لا تُجاز ولا تذلل، عقابًا نقيمها نحن... وعقابًا تقيمها أوروبا لأننا عاهدناها على أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة**»[٣]؟!

لقد انعقد الإلزام والالتزام، على اختيار النموذج الغربي للتحديث، سبيلاً للتقدم في بلادنا، بين مؤسسات المشروع الاستعماري الغربي وبين النخب الثقافيّة العربيّة والمسلمة، التي صنعها الاستعمار في بلادنا على عينه، وصاغ عقولها ووجداناتها وتوجهاتها وفق فلسفات مرجعيّته الفكرية.. فليبراليتنا.. وشموليتنا.. ورأسماليتنا.. واشتراكيتنا.. ووضعيتنا.. وماديتنا.. ومثاليتنا.. إلخ.. إلخ.. غدت امتدادًا لأصولها ومذاهبها الغربية.. بل لقد صنعوا لنا فكرًا «إسلاميًا» يحاكي النصرانية، التي تقِفُ عند خلاص الروح ومملكة السماء، وذلك حتى تكون «الدولة» و«الدنيا» و«العمران» تحت مظلة «العلمانية» التي تعزل السماء والشريعة والدين عن هذه الميادين؟!..

لكن اقتحام النموذج الغربي لميدان «المرجعية» في بلادنا، لم يستطع

---

(١) الإشارة إلى معاهدة ١٩٢٦م «الإنكليزية - المصرية».

(٢) أي معاهدة «مونترو» لإلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر - تدريجيًا - ١٩٣٨م.

(٣) **مستقبل الثقافة في مصر**، جـ ١، ص ٣٦، ٣٧، طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

إجلاء «النموذج الإسلامي» من هذا الميدان.. بل لقد استنفر هذا الاقتحام دعوات وأعلام الإحياء والتجديد الإسلامي للاجتهاد والإبداع في بلورة الفلسفة الإسلامية لمشروع النّهضة وصياغة المعالم والسمات المحددة والمميّزة للخصوصيّة الإسلامية في هذا المشروع.

● فمن رفاعة الطهطاوي [١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ ١٨٠١ ـ ١٩٧٣م] الذي رفض «الوضعية الغربيّة» مقررًا «أن تحسين النواميس الطبيعية لا يُعْتَدّ به إلاّ إذا قرره الشارع.. وينبغي تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع، لا بطرق العقول المجردة».. والذي رفض القوانين الوضعية الغربيّة، ودعا إلى تحكيم فقه المعاملات الإسلامي «لأن بحر الشريعة الغرّاء لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والريّ»[٤].

● إلى جمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م] الذي دعا إلى اتخاذ الإسلام مرجعيّة لمشروع النّهضة.. لأن «الدين قوام الأمم، وبه فلاحها، وفيه سعادتها، وعليه مدارها.. وهو النظام المدني الحقيقي.. والسبب المفرد لسعادة الإنسان.. يرفع أعلام المدنية لطلابها، بل يفيض على التمدين من ديَم الكمال العقلي والنفسي ما يظفرهم بسعادة الدارين».

والذي حذر من تقليد نموذج «التمدن الغربي»، لأن فيه «نفيًا لثروة الأُمّة إلى غير بلادها، وإماتة لأرباب الصنائع من قومنا، وجدعًا لأنف الأمّة يشوّه وجهها ويحط بشأنها. ولقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كلّ أُمة، المتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرّق الأعداء إليها.. وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم...»[٥]؟!

---

(٤) الأعمال الكاملة، جـ ٢، ص ١٥٩، ١٦٠، ٧٩، ٣٢، ٤٧٧، ٢٨٦، ٣٨٧، جـ ١ ص ٥٤٤، ٣٦٩، ٣٧٠، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة بيروت ١٩٧٣م.

(٥) الأعمال الكاملة، ص ١٣١، ١٧٢، ١٧٣، ١٩٥ ـ ١٩٧، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة القاهرة ١٩٦٨م.

● إلى الإمام محمد عبده [١٢٦٥ ـ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م] الذي قطع بعبثية وفشل أي مشروع للنهضة الإسلامية لا يكون الإسلام هو مرجعيته ومنطلقه، ذلك «أن سبيل الدين، لمريد الإصلاح في المسلمين، سبيل لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدًا.. وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟!..»[٦].

● إلى الإمام محمد رشيد رضا [١٢٨٢ ـ ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م] الذي حدد تميّز مشروعنا النهضوي، في ضوء العلاقة بين «خصوصيّته» وبين «التفاعل» مع النموذج الغربي، فقال: «إننا في أشدّ الحاجة إلى الصناعات الإفرنجية وما تتوقف عليه من العلوم والفنون العملية، وإلى الاعتبار بتاريخهم وأطوار حكوماتهم وجماعاتهم، ولكن يجب أن يقوم باقتباس ذلك جماعات منا يجمعون بينه وبين حفظ مقوماتنا ومشخصاتنا، وأركانها: اللغة، والدين، والشريعة، والآداب. فمن فقد شيئًا من هذه الأشياء فقد فقد جزءًا من نفسه، لا يمكن أن يستغني عنه بمثله من غيره، كما أنه لا يستغني بعقل غيره عن عقله ولا بجسم سواه عن جسمه، وإنما نستفيد من العبرة بحالهم، كيف نرقي لغتنا كما رقّوا لغاتهم، وكيف ننشر ديننا كما ينشرون دينهم، وكيف نسهل طرق العمل بشريعتنا وآدابنا كما سهلوا طرق شرائعهم وآدابهم...»[٧].

● إلى الإمام حسن البنا [١٣٢٤ ـ ١٣٦٨هـ ١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م] الذي

---

(٦) الأعمال الكاملة، جـ ٣، ص ٢٤٨، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٣م.

(٧) مجلة المنار، المجلد ١٧، جـ ١ ص ١٠.

تحدث عن إفلاس الخيار الحضاري الغربي، حتى في بلاده، وعن انفتاح الباب وانفساح الأفق أمام إسلامية مشروع النهضة، فقال: **"إن مدنية الغرب التي زهت بجمالها العلمي حينا من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه، تفلس الآن وتندحر، وتندك أُصولها وتنهدم نظمها وقواعدها. فهذه أصولها السياسية تقوضها الدكتاتوريات، وأصولها الاقتصادية تجتاحها الأزمات، ويشهد ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، وأصولها الاجتماعية تقضي عليها المذاهب الشاذة والثورات المندلعة في كل مكان، وقد حار القوم في علاجها وضلوا السبيل .. والإنسانية المعذبة في أشد الحاجة إلى عذب من سؤر الإسلام الحنيف يغسل عنها أَوضار الشقاء، ويأخذ بيدها إلى السعادة.**

لقد كانت قيادة الدنيا، في وقت ما، شرقية بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلتها النبوات الموسوية والعيسوية والمحمدية إلى الشرق مرة ثانية. ثم غفا الشرق غفوته الكبرى، ونهض الغرب نهضته الحديثة، فكانت سنة الله التي لا تتخلف، وورث الغرب القيادة العالمية. وها هو الغرب يظلم ويجور ويطغى ويحار ويتخبط، فلم يبق إلا أن تمتد يد شرقية، قوية يظللها لواء الله، وتخفق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند الإيمان القوي المتين، فإذا بالدنيا مسلمة هانئة، وإذا بالعوالم هاتفة: ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾ (الأعراف: ٤٣). ليس ذلك من الخيال في شيء، بل هو حكم التاريخ"[٨]

هكذا، دار واحتدم الصراع بين تيارات الفكر في وطن العروبة وعالم الإسلام، على امتداد القرنين الماضيين، حول "فلسفة المشروع الحضاري"..

---

[٨] **مجموعة رسائل الإمام الشهيد** - رسالة "نحو النور" - ص ٥٩، ٦٠. طبعة دار الشهاب، القاهرة بدون تاريخ.

والمرجعية والنموذج للنهضة المنشودة لإخراج الأمة من هذا المأزق الـذي يسد عليها طريق التقدم والارتقاء والانعتاق..

ولما كانت "الأزمة الفكرية" هي الثغرة الـتي يرابـط عليهـا "المعهـد العـالمي للفكر الإسلامي"، إيمانًا مـن علمائـه وباحثيـه وأصدقائـه بـان إصـلاح منـاهج الفكر، وإعادة الإسلامية إلى علومنـا الإنسـانية والاجتماعيَّـة، همـا السـبيل إلى بلورة معالم الخيار الإسلامي في النهضة، وإلى تحديد "دليل العمـل" - الـذي لا يكذب أهله - لجماهير اليقظة الإسلامية المعاصرة ودعواتها وحركاتها، ترشيدًا لمدها، الذي يعاني أمراض المخاض، وإنقاذًا لها من إحباطات الطريق المسـدود. . فلقد وقع اختيـار "المعهـد" علـى هـذه الدراسـة الجـادة والمتميّزة في "فلسـفة المشروع الحضاري"، لتنضم إلى الأعمال الفكرية التي يقدّمها المعهـد لَبنـات في صرح الرسالة الفكرية التي نهض وينهض بأعبائها، منذ ميلاده، مع مطلع القرن الهجري الخامس عشر..

وهي - هذه الدراسة - إنجاز فكري.. نال بها صاحبُها - البـاحث الجـاد والواعد - الدكتور أحمد جاد - درجة الدكتوراه في الفلسـفة الإسـلامية، مـن واحد من أعرق معاهد العلم الإسلامي - كلية دار العلوم.. جامعة القاهرة -

والله نسـأل: أن ينفـع بهـا.. وأن يجعلهـا فاتحـةً لأعمـالٍ فكريـة جـادّة لصاحبها..

إنه، سبحانه وتعالى، وليّ السداد والتوفيق.

دكتور
محمد عمارة

القاهرة: ١٦ ذو القعدة ١٤١٤هـ
٢٧ نيسان/إبريل ١٩٩٤م

المقدمة

١ ـ حقيقة الفلسفة الإسلامية

لقد كانت الفلسفة الإسلامية في العالم العربي قبل العصر الحديث جامدة رتيبة. يغلب عليها التقليد والجمود، والاكتفاء بإعادة عرض الماضي. فكان جل إنتاجها شرحًا أو تلخيصًا وغلب عليه أسلوب الحواشي والتقارير الملحقة بالمتون القديمة، وفي الجملة فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن قبل النهضة الحديثة في مصر سوى إعادة إنتاج للماضي، وبصفة خاصة الماضي الأشعري.

وحقّ القول، فإنه منذ بداية القرن السادس عشر الميلادِي حتى منتصف القرن الثامن عشر استسلم العالم الإسلامي لضربٍ من الخمول الفكري والتراجع الحضاري، وران الجمودُ والتقليد على العقلية الإسلامية في الوقت الذي كانت تتطور الحضارة الغربية فيه تطورًا مذهلاً، هيأ لها أن تُحكم الحصار على العالم الإسلامي، وأن تحتل معظم أجزائه عسكريًا، ولم يكن الأمر مقتصرًا على التحدّي العسكري فحسب، بل امتدّ كذلك إلى التحدي الثقافي والعلمي الذي مثّلته الحضارة الغربية القادمة في ركاب الغزاة المزودين بالقوة العسكريّة والاقتصاديّة. ولقد نظر الغرب إلى العالم الإسلامي باعتباره عالمًا متخلّفًا، واستمر هذا هو تقدير الغرب السياسي والثقافي للعالم الإسلامي، خاصة بعد أن أحكم قبضة الحصار على معظم أجزائه ولم يؤكّد الغرب سطوته السياسية فحسب بل سطوته الثقافية أيضًا، فعمل الغزاة على تزييف الوعي الثقافي للعالم الإسلامي بوساطة نشر النظم

والأفكار الغربية، برغم تعارض بعضها مع مبادئ جوهرية في الإسلام ولقد نجم عن السيطرة السياسية على كافة البلدان بذلُ جهدٍ واعٍ لفرض تنظيمات وأفكار غربية قائمة على نمطٍ ثقافي مختلف تمام الاختلاف، إن لم يكن غريبًا كلَّ الغرابة، وبدأت الأفكارُ الغربية تتغلغل كما لو كانت بفعل الرشح في بلدان العالم الإسلامي، وأدخل الحكام الأجانب القوانين والتنظيمات السياسية والأسس الاجتماعية والأفكار الدينية والتربوية والفلسفية إلى البيئة الثقافية الإسلامية.

وهذه الأفكار التي نتجت عن العلاقات الجديدة بين الشرق والغرب منها ما يتفق مع الأصول الإسلامية ومنها ما يتعارض مع هذه الأصول كالقوانين الوضعية والدعوة العلمانية. لقد أسهم الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي، وهو صراع سياسي وثقافي في آن واحد معًا في تشكيل تيارات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي وفي مصر بوجهٍ خاصّ من خلال استمرار الدعوة إلى الإسلام باعتباره أساسًا ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا للنظرة الإصلاحية أو المشروع النهضوي في العصر الحديث، فنجد المهدية في السودان والوهابية في الجزيرة العربية بالإضافة إلى الطرق الصوفية التي لم تكن بعيدة عن ساحة الصراع في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي أو من خلال الدعوة إلى التغريب، والأخذ بأساليب الغرب وأنظمته الفكرية والسياسية والاجتماعية، إذ نجد لدى بعض الليبراليين المسلمين تأثرًا شديدًا بالثورة الفرنسية وروّاد العقلانية أمثال ديكارت، وفولتير، وهيوم، ولوك وغيرهم.

فالقضية المحوريّة التي تدور حولها الفلسفةُ الإسلاميّة في العصر الحديث، هي تلك المتصلة بعلاقتنا بالغرب وموقفنا منه ـ وهذا يدفعنا إلى القول بأنها تعتبر بوجه ما ـ ردّ فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، إذ أثر الغرب في العالم الإسلامي من نواحٍ متعددة، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والفكرية، ومن خلال المفهوم القومي العلماني للتنظيم الاجتماعي والسياسي على النحو الذي نجده لدى أحمد لطفي السيّد، وطه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمود عزمي، وغيرهم. وكذلك

نجده لدى أولئك الذين نادوا ـ كرد فعل للنزعة السابقة ـ بضرورة العودة إلى القرآن والسُّنة على النحو الذي نجده لدى جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنّا، وسيد قطب وغيرهم.

ومن خلال هذه التيارات الفكرية المتصارعة في مصر، ما نزع منها إلى الفكر الغربي والثقافة الأوروبية أو ما نادى بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام، تتشكل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث باعتبارها مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية النهضوية التي نادى بها روّاد الإصلاح الإسلامي والعلماء المفكرون العاملون على نهضة العالم الإسلامي في العصر الحديث، وهي لا تقتصر على ما قدّمه مفكّرون مسلمون، بل تمتدّ إلى ما قدّمه مفكرون آخرون، استفادوا بقوة من الأفكار الليبرالية الغربية، وحاولوا نشرها في العالم الإسلامي، فأسهموا بشكلٍ أو بآخر في تحريك الأفكار النهضوية، وبصفة خاصة تلك الأفكار التي تتعلّق بطبيعة العلاقة بين الدِّين والدولة وبين الدِّين والمجتمع، بحيث أضحتْ هذه الفلسفةُ في جانبٍ من جوانبها، تعكس حقيقةَ موقف المفكرين العرب والمسلمين من أمرين اثنين: أحدهما، من الحضارة الغربية الوافدة. والثاني، موقف هؤلاء المفكرين من دور الدِّين الإسلامي في الحياة المعاصرة والإسهامات الاجتهادية التي قدّمها المنظّرون المفكرون للنصّ القرآني والتعاليم الإسلامية.

وهذه الفلسفة ترتكز على أسس تراثية لدى الاتجاه التجديدي برموزه المتعاقبة: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنّا، وسيد قطب وغيرهم، وقد تتّسم في بعض الأحيان بِسِمات أشعرية، واعتزالية، أو رشدية، وفي كثير من الأحيان تستفيد من تعاليم ابن تيمية وإن كانت لا ترفض في الوقت ذاته الفكر الوافد والثقافة الغربيّة، بل تقبل من هذه الأفكار ما يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلاميّة وترفض ما يتعارض منها.

كما أنها ترتكز في اتجاهها الليبرالي الإنساني على أسس فكرية غربيّة بدأت تعمل عملها في مصر بوساطة المسيحيين الشوام أمثال شبلي شميل،

وفرح أنطون، وشاهين مكاريوس، وغيرهم، ثم نادى بها فيما بعد الليبراليون المسلمون أمثال: أحمد لطفي السيّد، وطه حسين، وعلي عبد الرّازق، واسماعيل مظهر، وحسين فوزي وغيزهم من الذين تأثروا بالفكر الوضعي الوافد، فيما يتعلق بدور الدّين في الحياة المعاصرة، وبصفة خاصة الجانب السياسي من الإسلام، وطبيعة العلاقة بين الدِّين من ناحية وبين العلم والعقل من ناحية أُخرى وبالجملة دور الإسلام في تحقيق المشروع النهضوي المنشود. وهكذا تشكّلت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث في مواجهة الاقتحام الاستعماري الأوروبي والهجمة الغربية الشرسة سواء بالرفض التام أو بالقبول التام أو بمحاولة التوفيق بين الموروث والوافد.

٢ ـ الإطاران الزماني والمكاني للدراسة

أمّا المساحة الزمنية لدراسة الفلسفة الإسلاميّة في العصر الحديث، فإنّ هذه الدراسة تبدأ من أوائل القرن التاسع عشر، ولكن هذا التحديد ليس بقاطع في الحقيقة، ذلك أن نهر التفكير الفلسفي في مصر يعود إلى ما قبل هذه الفترة، وهي الفترة التي بدأت فيها أفكار جمال الدّين الأفغاني في الانتشار في مصر، وهي مجموعة من الأفكار تتناول الإصلاحين الديني والسياسي معًا، إذ كانت هذه الأفكار بمثابة إلقاء حجر ضخم في تربة التفكير الفلسفي الراكدة في مصر حينذاك، تلك الأفكار التي تعتبر البداية الحقيقية للفكر الفلسفي الإسلامي في القرن العشرين بمصر، بالإضافة إلى الأثر الذي تركته على رائد الفكر المصري الحديث الإمام محمد عبده، وبالتالي فإن فهم الأفكار الفلسفية في تلك الفترة يستدعي العودة زمنيًا إلى ما قبل القرن التاسع عشر الذي تبدأ به هذه الدراسة. كذلك، فإن الأفكار الليبرالية الإنسانية تعود في صورتها الأُولى إلى ما قبل القرن التاسع عشر على أيدي المسيحيين الشوام الذين هاجروا إلى مصر وعلى يد رفاعة الطهطاوي في كتابيه: «مناهج الألباب المصرية»، و«تخليص الأبريز». وعلى أي حال فسوف نرتدّ من الناحية الزمنية في بعض الأحيان إلى ما قبل القرن التاسع عشر، وإن كان ذلك لا يدخل في مجال بحثنا على نحو أساسي.

أمّا عن المساحة الجغرافية لهذه الدراسة، فهي تتجه إلى دراسة التفكير الفلسفي في مصر، التي تقدم لنا من خلال مكانتها في العالم الإسلامي تجربة شبه كاملة للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث في بلدان العالم الإسلامي، وإن كانت هناك بعض الظروف والخصائص المحلية في كلّ بلدٍ إسلامي تطبعها بالطابع المحلي إلى حدٍّ ما، وإن كانت الظروف التي أدّت إلى نشأتها في العالم الإسلامي متشابهةً إلى حدّ كبير، وهذا التحديد المكاني لا يمنع في بعض الأحيان من دراسة أصول بعض الأفكار التي وجدت في بيئات أخرى غير البيئة المصرية - بلاد الشّام مثلاً - ثم انتقلت هذه الأفكار إلى التربة المصرية بعد ذلك وبصفة خاصة الأفكار العلمانيّة والقوميّة والنظريّة التطوريّة وغير ذلك من الأفكار التي نتجت عن تشبّع المسيحيين الشوام بالأفكار التنويرية الغربية.

٣ - أهداف دراسة الفلسفة الإسلامية الحديثة

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أن الفلسفة الإسلامية بإمكانها أن تقدم للمسلمين المعاصرين أفضلَ السُّبل لتحقيق المشروع النهضوي الشامل، على اعتبار أن منطلقها الأساسي هو النصّ الإسلامي الذي يرسم الحدود والمعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط، والداعي إلى أهمية القيم ودورها في تحديد المسار الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق وفطرة الإنسان، كما أنها تستطيع - بانطلاقها من النصّ الإسلامي - أن تقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادئ التي يقوم عليها واقعُنا المعاصر، أسس ومبادئ التبعية والهيمنة للغرب التي يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة. فبهذا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربي الحديث من منطلقات النصّ الإسلامي، نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد في الفكر الغربي توافقها وانسجامها دون تناقض ولا صراع، مثل الصراع بين الدين والعلم، وعالم الغيب وعالم الشهادة، والزمان والطبيعة، والله والكون. في هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذي تقدّمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور في سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد.

كما تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء واضحًا على فترة مهمّة من تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهي فترة تموج بالحركة والتطور والانتقال، محاولة أن توضح على نحو علمي متوازن الجهود الفكرية التي قدّمها المنظّرون المفكّرون في مصر في العصر الحديث للإجابة عن السؤال التالي: لِمَ الانحدار؟ وما هو السبيل الأفضل للنهضة؟ هل هو بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام أم هو بالاتجاه إلى الغرب أم بالتوفيق بين مبادئ الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي وبين الفكر الوافد الذي لا يتعارض مع مقررات الشريعة الإسلامية؟

ومن هذا المنظور، فإن البحث يحاول أن يقدّم الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين، على اعتبار أنها لوحة تعكس مواقف المفكرين المعاصرين على تعدد اتجاهاتهم الفكرية من مشروع النهضة الحضاريّة المنشودة بمصر والعالم العربي ومناهجهم في تحقيق المشروع الحضاري، وفي الجملة فهو يهدف إلى تحديد تيّارات الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين وكذا مصادر هذه التيّارات إسلامية كانت أم غربية، كما يهدف إلى بيان مدى اتفاقها أو تعارضها مع النصوص الإسلامية (الكتاب والسُّنّة)، ومدى نجاحها أو إخفاقها في تحقيق مشروع حضاري نهضوي.

٤ ـ منهج البحث في هذه الدراسة

بداية يحاول البحث أن يتجنّب كلّ محاولة للتصنيف تتعلّق بمسالك العقل المجرّد، إذ يأخذ بطريقة تركيبية أكثر منها طريقة تفصيلية، كما يحاول البحث ـ قدر الطاقة أن يتناول الدارسين المعاصرين دون تحيّز، بل بتعاطف شديد بُغية إبراز ما هو جديد وبارز في كتاباتهم. ولقد حاول البحث أن يعزف «سيمفونية» فلسفية كاملة إلى حد كبير، ذلك أن الأمر ليس أمر أفكار ذاتية فحسب، بل أمر مفكّرين ينتمون إلى تيّارات فلسفية متنوّعة، يكمل بعضُها بعضَها الآخر، بل يمكننا أن نتحدّث عن تعاون كاملٍ بين هذه التيّارات الفلسفيّة في مصر في القرن العشرين.

إن الحركة الفلسفيّة في مصر في القرن العشرين مستمّرة ودائمة،

ومن هنا فإن التخطيط الذي وُضِع لهذه الدراسة، ليس لنا أن نزعم أنه تخطيط كامل ونهائي، فأبواب المستقبل مفتوحة دائمًا، ومن هنا فإننا نبغي من خلال هذا المنهج أن نبلغ الهدف الأساسي لهذه الدراسة، وهو تحديد مصادر وتيّارات الفلسفة الإسلاميّة في مصر، كما ينبغي تحديد خصائصها على تنوّعها وتعدّدها من خلال مواقفها من المشكلات الدينية والسياسية والأخلاقية وبتعبير أدقّ تصوّرها لمشروع النهضة الحضارية المنشودة، وهذه الخصائص التي تحدد تيارات الفلسفة الإسلامية في مصر باقية، رغم استحالة التنبّؤ بالتغيّرات المستقبلية.

لقد جاءت هذه الدراسةُ في مقدّمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

أما المقدمة فقد تناولتُ فيها تحديدَ مفهوم الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، والإطارين الزماني والمكاني لها، وأهداف البحث وبعض الدراسات السابقة على هذا البحث، وخطّة البحث والدراسة.

أما الباب الأول فعنوانه: «أبرز العوامل المؤثرة في نهضة الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين»، وقد جاء هذا الباب في مدخل وفصول ثلاثة على النحو التالي:

أما المدخل فعنوانه: «أهم أطوار الفكر الفلسفي في مصر قبل العصر الحديث». وقد تناولتُ في هذا المدخل أهم الأطوار التي مرّ بها الفكرُ الإسلامي في مصر منذ الفتح الإسلامي إلى ما قبل الفترة الزمنية موضوع البحث، فتحدّثت عن أهل السُّنّة، والشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والأشعريّة والماتريدية، والطحاويّة في مصر.

أما الفصل الأول فعنوانه: «التعليم»، وقد تناولتُ في هذا الفصل التعليمَ وأثره على تطوّر الفكر المصري الحديث منذ عهد محمد علي حتى الوقت الحاضر، فتحدثتُ عن التعليم في عصر محمد علي وخلفائه (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م - ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م)، وفي عهد الاحتلال البريطاني (١٢٩٩هـ - ١٨٨٢/ ١٣٤١هـ - ١٩٢٣م)، ثم الجهود الوطنية في التعليم المصري وإنشاء الجامعة المصرية، ثم إصلاح الأزهر في القرن الحالي.

أمّا الفصل الثاني، فعنوانه «الاستشراق والبعثات» وقد تناولتُ في هذا الفصل، الاستشراق ودوافعه السياسيّة، والدينيّة، والعلميّة، والتجاريّة، وأطوار الحركة الاستشراقيّة، ثم إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي من خلال منهجه في درس مصادر الإسلام، الكتاب والسُّنّة، وفي درس الفلسفة الإسلاميّة. كما تناولت البعثات وأثرها على تطور الفكر الفلسفي في مصر في العصر الحديث، فتحدثتُ عن البعثات في عهد محمد علي وخلفائه، ثم البعثات في عهد الاحتلال البريطاني، ثم البعثات في مرحلة ما بعد الاحتلال البريطاني. وفي ذلك كلّه حاولتُ بيان أثر البعثات على ازدواجية الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين.

أمّا الفصل الثالث فعنوانه «الصحافة والترجمة»، وقد تحدثت في هذا الفصل عن الصحافة في عهد محمد علي وخلفائه، ثم الصحافة في عهد الاحتلال البريطاني، ثم الصحافة فيما بعد الاستقلال، وفي ذلك كلّه حاولتُ بيانَ أثر الصحافة على تطور الفكر المصري في القرن العشرين كذلك فقد تحدّثتُ عن الترجمة وأثرها في تطوّر الفكر المصري، فتناولتُ الترجمة على عهد الحملة الفرنسية، ثم الترجمة في عهد محمد علي وخلفائه، ثم في عهد الاحتلال البريطاني، ثم المرحلة الحالية، وقد حاولت في ذلك كلّه أن أوضح أثر الترجمة وأهميتها في تطوّر اتجاهات التفكير الفلسفي في مصر.

أمّا الباب الثاني فعنوانه «أبرز التيّارات الفكرية في مصر في القرن العشرين» وقد جاء هذا الباب في فصول ثلاثة على النحو التالي:

أمّا الفصل الأول فعنوانه «تيّار التجديد الدّيني» وفي هذا الفصل تناولتُ منهج كلٍّ من جمال الدّين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، في التجديد الدّيني والإصلاح الإسلامي، كما تناولتُ بيان أثرهم في تطّور الفكر المصري الحديث ودفعه خطوات إلى أمام في مواجهة الهجمة الغربية الشرسة على العالم الإسلامي سياسيًا وثقافيًا.

أمّا الفصل الثاني، فعنوانه «تيّار الإحياء الإسلامي» وفي هذا الفصل تحدّثتُ عن العوامل والدواعي المحرّكة لهذا التيّار من وجهة نظر إسلامية،

ثم ليبرالية عربية وماركسيّة، ثم الرؤية الغربية لعوامل الإحياء الديني كما تحدّثتُ عن مدلول الأصولية، وخصائص الإحياء الإسلامي، ثم أبرز فصائل التيّار الإحيائي في مصر: الإخوان المسلمون، ثم التكفير والهجرة، ثم الجهاد.

أمّا الفصل الثالث فعنوانه «التيّار الليبرالي الإنساني» وقد تناولت في هذا الفصل العوامل المؤدية إلى ظهور الليبرالية الإنسانيّة في مصر، ثم تناولت الليبراليين الإنسانيين المسيحيين أمثال شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، ثم الليبراليين الإنسانيين المسلمين أمثال: إسماعيل مظهر، وحسين فوزي، وعلي عبد الرّازق، ومحمد حسين هيكل، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعبد الرحمن بدوي، وحسن حنفي، ثم تحدّثتُ عن الأصول الغربية للتيّار الليبرالي الإنساني في مصر.

أمّا الباب الثالث، فعنوانه: «بعض القضايا المعاصرة: الله، والعالم، والإنسان» وقد جاء هذا الباب في فصلين على النحو التالي:

أمّا الفصل الأول فعنوانه «الله والعالم في الفلسفة الإسلامية المعاصرة (التوحيد)» وقد تناولت في هذا الفصل موقف تيّار التجديد الدّيني من قضية التوحيد وإثبات وجود الله، فتحدثت عن موقف محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، ومصطفى صبري من قضية الألوهية، كما تناولت موقف التيّار الليبرالي الإنساني من هذه القضية ذاتها، فتحدّثتُ عن موقف شبلي شميل، وإسماعيل مظهر، وحسن حنفي من قضية التوحيد..

أمّا الفصل الثاني، فعنوانه «الله والإنسان في الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة (النبوة)، وقد تناولتُ في هذا الفصل موقف اتجاه التجديد الدّيني من النبوّة، ووظيفتها، والحاجة إليها وطرق إثباتها فتناولت موقف محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، ومحمود شلتوت، ومحمد مصطفى المراغي، ويوسف الدجوي، ومصطفى صبري، كما تحدثت عن موقف الاتجاه الليبرالي الإنساني من قضية النبوّة وما يتّصل بها من مباحث كلاميّة، فتناولتُ على نحو تفصيلي موقف حسن حنفي، وكذلك تعرّضت في بعض الأحيان لموقف نصر حامد أبو زيد.

أمّا الخاتمة، فقد سجلتُ فيها أهمَّ النتائج التي انتهتْ إليها الدراسةُ، ثم أعقبنا ذلك بأهم المصادر والمراجع التي اعتمدتْ عليها هذه الدراسة.

وأخيرًا أجدُ لزامًا عليَّ أن أتقدّم بخالص الشّكر والتقّدير إلى الأستاذ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي الذي أشرف على هذا البحث، وبذل الكثير من وقته وجهده حتى خرج على هذه الصورة. وكذلك الأستاذين الفاضلين عضوي لجنة المناقشة: الأستاذ الدكتور محمد عمارة والأستاذ الدكتور حامد طاهر لما بذلاه من جهدٍ في مناقشة هذا البحث وتقويمه. وكذا المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيسه الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني لقيامه بطبع هذا البحث ونشره.

أحمد محمد جاد عبد الرّازق

القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م

الباب الأول

أبرز العوامل المؤثّرة في نهضة الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين

تمهيد

هناك العديد من العوامل التي أسهمت - ولا تزال تُسهم - في تشكيل التيّارات الفكرية والفلسفية في مصر في القرن العشرين، مثل: التعليم، والاستشراق والبعثات، والصحافة والترجمة والطباعة، على اختلاف فيما بينها في مستويات هذا الإسهام قوة وضعفًا، كثرة وقلّة.

وهذا الباب يتناول أهم العوامل المؤثّرة في الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين في: مدخل، يدرس أهم أطوار الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر قبل العصر الحديث. وثلاثة فصول: الأول، يتناول التعليم وأثره في تطور الفكر الفلسفي في مصر. والثاني، يتناول الاستشراق والبعثات وأثرهما على مسيرة اتجاهات الفكر المصري المعاصر. والثالث، يتناول أثر الصحافة والترجمة في تكوين الفكر المصري الحديث والمعاصر.

وفي كثير من الأحيان استدعت دراسة أثر هذه العوامل العودة إلى القرن السابق على فترة البحث الزمنيّة؛ نظرًا لما لهذه الفترة من أثر على مسيرة اتجاهات الفلسفة الإسلاميّة في مصر في القرن العشرين.

مدخل

أهم أطوار الفكر الفلسفي في مصر قبل العصر الحديث

أطوار الفكر الإسلامي في مصر قبل العصر الحديث

ارتبط التفكير الكلامي والفلسفي الذي ظهر في مصر منذ الفتح الإسلامي لها، بالتحولات الفكرية والسياسية التي مرّت بها الدولة الإسلامية ومركز خلافتها بصفة عامة، فلم تكن الاتجاهات الفكرية والسياسية في مصر حينئذ مُنْبَتّة الصّلة بالتحولات السياسيّة والفكريّة التي مرّ بها مركزُ الخلافة والحكم منذ الخلافة الإسلامية الراشدة ومرورًا بالعهد الأموي والعباسي وما بعدهما حتى مشارف العصر الحديث.

صحيح أن هذه التيّارات جاءت إلى مصر من خارجها، ولم يكن لمصر دور أساسي بارز في إنشائها وإبداعها، وإنما تلقّتها بالقبول وتشيّعت لها أو للبعض منها، ولكن الصحيح كذلك أن هذه الأفكار ما كان لها أن تزدهر في مصر قليلاً أو كثيرًا، لولا أنها وجدت بيئة صالحة لنموّها وازدهارها، مع انسجامها مع أنظمة وسياقات التفكير المصري في ذلك الوقت، لكن يجب علينا ألاّ نسرف في هذا الأمر، ذلك أن عدمَ كون مصر مركزًا للحكم والسياسة بحيث أدى ذلك إلى عدم وجود تيّارات كلاميّة فيها على النحو الذي ظهرت به تلك الفرق في عاصمة الخلافة تفسيرٌ لا يمكن أن يُقبل على إطلاقه، بدليل أن مصر ـ على الرغم من عدم كونها مركزًا للخلافة إلاّ فترات قليلة ـ قد ازدهرت فيها الدّراسات الفقهيّة

ازدهارًا واسعًا[1]، ومعلوم أن الفقه يرتبط ارتباطًا كبيرًا بالسياسة وأجهزتها الرسمية[2].

لقد تركّزت الحركة العلمية في مصر في المساجد، مسجد عمرو بن العاص، ثم مسجد أحمد بن طولون، قبل استيلاء الفاطميين على مقاليد الحكم في البلاد وهم الذين أنشأوا الأزهر ليصير محور الحركة العلمية في مصر طوال العهود التالية. ومن ناحية المادّة العلمية فقد ارتبطتْ هذه الحركة الفكريّة بالدرس اللغوي والدّيني أساسًا، وبصفة خاصة علم الفقه في إطار المذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنفي، أمّا المذهب الحنبلي، فلم ينتشر في مصر انتشارًا واسعًا في تلك الفترة[3].

والذي يعنينا من حالة الدرس الفقهي هذه تأثيرها على الدرس الكلامي وما شاع في مصر من مذاهب كلاميّة، فقد استمر الحال على هذا المنوال المتمثل في وجود مذاهب فقهية ثلاثة في مصر؛ إذ لم ينتشر المذهب الحنبلي فيها نسبيًا إلاّ في القرن السابع الهجري وما بعده[4]، هي المذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنفي، ويبدو أن الدرس الكلامي الذي لا نعرف الكثير من ملامحه قد دار في إطار الدرس الفقهي لأحكام الشريعة، الأمر الذي يوحي ببساطته وبعده عن صبغة الجدل التي اصطبغ بها في بلادٍ كالعراق والشام إلى أنْ قدِم الفاطميون مصرَ سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م، فانتشر في ذلك الوقت الفقه الشيعي بما ارتبط به من علم كلام شيعي، يدور حول قضية الإمامة وما يتّصل بها من شؤون العقيدة، تلك

---

(١) انظر: السيوطي: **حسن المحاضرة**: ٢/ ١٠٩ ـ ١١٢.
نبيل محمد غنايم: **مدارس مصر الفقهية**: ٦٠ وما بعدها.
د. الحسيني هاشم: **المحدثون في مصر**: ٤٢ وما بعدها.

(٢) انظر: د. توفيق الشاوي: **فقه الشورى**: ٣٦،
Abdel, Magid Turki: *Theologiens et Jurisets*: pp. 70-99.
ن. ج. كولسون: **تاريخ التشريع الإسلامي**: ٢٣٥ وما بعدها.

(٣) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٣٤.

(٤) انظر: السيوطي: **حسن المحاضرة**: ١: ٢٠٥.

القضية التي ارتبطت بها بطريقة أو بأُخرى معظم بحوث الكلام الشيعي.

لكن التوجّه الشيعي في صورته الأوّلية البسيطة، تلك الصورة التي تدور حول أحقّية علي بن أبي طالب بالخلافة من عثمان، كانت معروفة في مصر من قبل الفتح الفاطمي لها، ولعل بدايتها ترجع إلى ذلك الخلاف الذي نشب في أواخر عهد عثمان، والذي انتهى بقسمة الأمّة إلى فريقين: سُنّة وشيعة، وانعكس ذلك على مختلف أقطار الأمّة الإسلاميّة منذ بداياته الأولى ومنها مصر التي لم تكن بمنأى عن التيّارات الفكريّة والسياسيّة السائدة في عاصمة الخلافة الإسلاميّة والمؤثّرة في الأقاليم المختلفة.

لقد جاء مؤسّسُ التشيّع في الإسلام عبد الله بن سبأ اليهودي إلى مصر، واستقرّ بها، وفيها أخذ يدعو - فيما روى - إلى أوليات علم الكلام الشيعي التي تتمثّل في العصمة، والرَّجْعة، والوصية، وأحقيّة علي بن أبي طالب في الخلافة[٥]. وأيًا ما كان الرأي في حقيقة دعوى ابن سبأ، ومدى تأثيره في الحياة الفكريّة في مصر، فقد عرفتْ مصر الدعوةَ الشيعية، بما يرتبط بها في الكلام الشيعي في صورته الأوليّة البسيطة، قبل أن يتبلور في صورة نظرية متكاملة، تعكس علم الكلام الشيعي وقضاياه كما نعرفها الآن، أو كما عرفتها مصر بعد ذلك في عهد الفاطميين، وبصفة خاصة قضية الإمامة التي تمثّل المحورَ الأساسي الذي تدور حوله العقائد الشيعية، ونتيجة لهذه الدعوة إلى أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة، قام محمد بن أبي حذيفة وأخرج عقبة بن عامر من الفسطاط، ودعا إلى خلع عثمان، وقد عمل على بعث جيش إلى عثمان بن عفان، ورفض تسليم قَتَلَة عثمان إلى معاوية، وباستقرار الأمر لمعاوية كانت مصر جندها وأهل شوكتها عثمانية وكثير من أهلها علوية، وبالتالي كان التشيع موجودًا بمصر منذ بداية التشيع ذاته، بل إن التيّار الشيعي ظلّ في مصر إلى عهد المتوكل الذي أمر بإخراج آل أبي طالب من مصر إلى العراق[٦]، ولكن يجب علينا أن نضع

---

(٥) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٦) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٣٥ - ٣٣٩.
ابن الأثير: **الكامل**: ٣/ ١٥٤.

في الحسبان أن المصريين لم يكونوا شيعة في ذلك الوقت، وإن كان هواهم علويًا، بل الكثير منهم كان يفضل «عثمان» على «عليّ»، بل كانوا ثوّارًا يطلبون التغيير، ولم يكونوا شيعة يؤمنون بأية أفكار مذهبية[7].

وكذلك نجد في مصر ـ كما وجدنا في عاصمة الخلافة الإسلامية من قبل ـ تيّار الخوارج في نفس هذا الوقت أو بعده بقليل، ذلك التيّار الذي خرج على عليّ ومعاوية كليهما، وبسبب هذا الخروج الذي يرفض أحقية أيّ منهما بالخلافة، بدأ علم كلام الخوارج ـ إن صحّ استخدام هذا التعبير ـ في الظهور مرتبطًا بقضية الإمامة، ومن هو أحقّ بها، ومن خلال فهم هذا التيّار لتلك القضية، يأتي فهمه لسائر قضايا أصول الدِّين، مما يوحي بأن قضايا علم الكلام الإسلامي ـ في كثير من الأحيان ـ تبدأ سياسية وتنتهي دينية أو تبدأ دينية وتنتهي سياسية، وذلك الابتداء أو الميلاد يكون عادةً في عاصمة الخلافة الإسلامية، وسرعان ما تنتشر التيّارات المترتّبة عليه في سائر أقطار العالم الإسلامي، على أنّ وجود الفكر المُعارض خارج عاصمة الخلافة، كان يوفّر له في كثير من الأحيان عوامل الأمن التي تؤدّي إلى نموّه وازدهاره، وإن كان شيوعه واستقراره في تلك البيئات يتوقّف على مدى اتفاقه مع أصول العقيدة الإسلامية كما أوضحها الكتاب والسُّنة من ناحية، ومدى اتفاقه ـ كذلك ـ مع الطبيعة الزمانية والمكانية الجغرافية وطباع القوم في أطراف الدولة التي انتقل إليها هذا اللون من التفكير من ناحية أخرى.

إن هذا التفسير المتعلّق ببدايات علم الكلام الإسلامي، وإنه يبدأ بقضية سياسية تنتهي دينيّة أو دينيّة تنتهي سياسية، يمكن أن يبيّن لنا أن التيّارات الكلاميّة والفكريّة التي وجدت خارج عاصمة الخلافة الإسلاميّة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتيّارات الفكريّة والسياسيّة التي ظهرت في مركز الحكم والسياسة بالموافقة أو بالمعارضة إلى حدّ بعيد، بحيث يبدو أن أحدهما انعكاس للآخر ومرتبط به أوثق الارتباط.

= الطبري: **تاريخ الأمم**: ٥/ ٩٨.

(٧) انظر: ابن تيمية: **منهاج السنة النبوية**: ٢/ ١٣٤.

ولقد أوضح المقريزي بدايات ظهور آراء الخوارج في مصر، قائلاً: «كان أول من قدم بمصر برأي الخوارج حجر بن الحارث بن قيس المذحجي وكيل حجر بن عمر، ويكنى بأبي الورد، وشهد مع علي صِفِّين، ثم صار من الخوارج، وحضر مع الحرورية النهروان، فخرج وصار إلى مصر برأي الخوارج، وأقام بها حتى خرج منها إلى ابن الزبير في إمارة مسلمة بن مخلد الأنصاري على مصر، فلما مات يزيد بن معاوية، وبويع ابن الزبير بعده بالخلافة، بعث إلى مصر بعبد الرحمن بن جحدم الفهري، فقدمها في طائفة من الخوارج، فوثبوا على سعيد بن يزيد فاعتزلهم، واستمر ابن جحدم، وكثرت الخوارج بمصر فيها، فأظهروا في مصر التحكيم ودعوا إليه، فاستعظم الجندُ ذلك، وبايعه الناس على غِلٍّ في قلوب ناسٍ من شيعة بني أُميّة منهم: كريب بن أبرهة، ومقسم بن بجرة، وزياد بن حفاظة التجيبي، وعابس بن سعيد وغيرهم»[٨].

نستطيع أن نزعم مطمئنين إلى حدّ ما، أن التيّارات الكلاميّة السياسيّة التي ظهرت في الإسلام في الفترة الأُولى، وأسهمت في تشكّل الفكر الإسلامي، قد انعكست في مصر، ووجدت صدى واتباعًا لها من أهلها على اختلاف طبقاتهم في ذات الوقت ـ أو بعده بقليل ـ الذي ظهرت فيه هذه التيارات الكلاميّة السياسية في عاصمة الخلافة، ومن هنا كان تصنيف الاتجاهات السائدة بمصر حينئذ على ما يتضمنه القول التالي: «صار أهلُ مصر حينئذ ثلاثَ طوائف: علوية، وعثمانية، وخوارج»[٩].

غير أن بعض هذه الآراء ـ أقصد آراء الخوارج والشيعة ـ لم تلبث أن اختفت من مصر في عهد مروان بن الحكم بوساطة الوسائل السياسية أحيانًا، ولعدم تفاعل هذه الآراء بقوة ـ وهذا هو الأهم ـ مع العقلية الإسلاميّة السُّنية المحافظة السائدة فيها أحيانًا أُخرى، وقد أوضح المقريزي ذلك بقوله: «يومئذ مات عبد الله بن عمرو بن العاص، فلم يستطع أحدٌ

(٨) المقريزي: الخطط: ٢/ ٣٣٧.
(٩) السابق.

أن يخرج بجنازته إلى المقبرة، لشغب الجند على مروان، ومن حينئذٍ غلبت العثمانيةُ على مصر، فتظاهر فيها بسبّ علي ـ رضي الله عنه ـ وانكفت السنّة العلوية والخوارج»[١٠].

لكن العثمانية لم تلبث أن توارت من مصر بوجه ما، بوساطة القوة الجديدة القادمة من شمال أفريقيا، التي غلبت على الساحة الكلاميّة والسياسيّة في مصر، وظهر علم الكلام الشيعي مرة أخرى، بعد أن كان قد ظهر من قبل في الصورة السبئية البدائية التي أسلفنا ذكرها، واختفى لعدم موافقته لطبيعة المصريين واتجاههم السُّنّي من ناحية، ولعدم وجود الخلفية الدينيّة والسياسيّة العميقة لديهم من ناحية أخرى، وهكذا عاد هذا الاتجاه مرة أخرى إلى مصر في ركاب الأداة العسكرية الفاطمية، وقد أعانت هذه العودة على تشكّل الكلام الإسماعيلي في صورة جديدة، بالإضافة إلى نشر هذا التيّار في ربوع البلاد الإسلاميّة من خلال نشره بمصر. هنا تنشط الحركة الكلاميّة السياسيّة على نحو أوسع مما كانت عليه من قبل، مركّزة في قضية الإمامة في الفكر الشيعي، وما يرتبط بها من مشكلات كونية والهية، نجمت عن تصور الشيعة الإسماعيلية لفكرة الإمامة، فعندما جاء جوهر الصقليّ إلى مصر أبطل على المستوى الرسمي المذاهب التقليديّة الموجودة في مصر، ودعا إلى العمل بمذهب الشيعة في الفتوى والقضاء[١١].

وقد قامت الدولةُ الفاطمية في مصر بالدعوة إلى علم الكلام الشيعي، وما يتّصل به من قضايا ترتبط بقضية الإمامة التي تمثّل ذروة علم الكلام لدى الشيعة من خلال الأزهر أولاً، ودار الحكمة أو العلم ثانيًا، وقد بدأت هذهَ الدعوة في وقت مبكر من استتباب الأمر للدولة الفاطمية في مصر، ففي سنة ٣٦٥هـ/٩٧٦م أملى أحدُ علماء الشيعة ـ علي بن

---

(١٠) نفسه: ٢/ ٣٣٨.

وقارن أبو الفدا: **المختصر في أخبار البشر**: ١/ ١٧٠ ـ ١٧٢.

(١١) انظر: ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**: ٤/ ٣٥.

النعمان القاضي ـ مختصر أبيه في الفقه بالجامع الأزهر، ويعرف هذا المختصر «بالاقتصار»، ولما تولّى يعقوب بن كلس الوزارة ألّف كتابًا في الفقه، يتضمّن ما سمعه من المعز لدين الله، ومن ابنه العزيز بالله، والكتاب مبوّب على أبواب الفقه، وهو يشتمل على فقه الإسماعيلية، وكان يعقوب يجلس لقراءة هذا الكتاب، وبين يديه خواص الناس وعامتهم، وسائر الفقهاء والقضاة والأدباء(١٢).

وعلى الرغم من أن الدولة الفاطمية قد عملت بكلّ قوة على نشر علم الكلام الشيعي في مصر، «فإن علينا أن نضع موضع الاعتبار أن أهل مصر ظلّوا طوال العصر الفاطمي متمسّكين بمذهب أهل السُّنّة، وأنه على الرغم من جهود الفاطميين في الدعوة لمذهبهم، فإن هذه الدّعوة لم تلقَ استجابةً من أهل مصر، يضاف إلى ذلك أن صِلة مصر الروحية والفكريّة بالعالم السنّي لم تنقطع طوال العصر الفاطمي، فتردّد عليها بعضُ شيوخ العلم ورجال الدين من أهل السُّنّة»(١٣)، بل إننا نجد في أواخر الدولةَ الفاطمية في مصر الدّعوة إلى التعايش بين مذاهب أهل السُّنّة، وبصفة خاصة المذهب المالكي والمذهب الشافعي، وبين الشيعة الإمامية والشيعة الإسماعيلية في سنة ٤٢٥هـ/ ١٠٣٣م(١٤)، ولكن هذا الأمر لم يستمر طويلاً، فقد عاد الأمر إلى ما كان عليه من مذهب الإسماعيليّة(١٥).

وعلى أية حال، فقد «ظل المذهب الإسماعيلي في العصر الفاطمي قاصرًا على فئة الحكام، ومن أحاط بهم، وارتبط بهم من الأتباع، وهؤلاء اتّخذوا من القاهرة مركزًا رئيسيًا للدّعوة الفاطميّة ولنشاط الدعاة لها. أما خارج مدينة القاهرة، فإن الدّعوة الفاطميّة اتصفت بالضعف حتى كادت

---

(١٢) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٤١.

(١٣) د. سعيد عبد الفتاح عاشور: «العلم بين المسجد والمدرسة» في «**المدارس في مصر الإسلامية**»: ٢٢.

(١٤) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٤٣.

(١٥) السابق.

تخبو في الأقاليم البعيدة عن عاصمة البلاد[16]، وقد مارس علماءُ أهل السُّنة نشاطًا علميًا واسعًا، وبصفة خاصة خارج مدينة القاهرة[17]، ونجد ـ كذلك ـ أن الحاكم بأمر الله عندما أنشأ دار الحكمة أو دار العلم في السنوات الأولى لها، أراد أن يكسب حماس أهل السُّنة، فولّى أمرها جماعةً من مشايخهم، على رأسهم الحافظ عبد الغني بن سعيد، وأبو أسامة جنادة ابن محمد اللغوي، وأبو الحسن علي بن سليمان المقري الأنطاكي، وربما قصد الحاكم من وراء ذلك أن يسحب من جامع عمرو دوره المميّز في صنع الفكر الدّيني في مصر، ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلاً، ففي نهاية عام ٣٩٩هـ/١٠٠٩م قُتِل الشيخان أبو أسامة اللغوي وأبو الحسن الأنطاكي، واضطر الشيخ عبد الغني بن سعيد إلى التستر[18].

دارت أدبياتُ علم الكلام الشيعي في مصر ـ بصفة إجمالية ـ حول قضية الإمامة التي تعني استحقاق أبناء علي من فاطمة للإمامة بطريق النصّ والوجوب، كما استحقّ آدم عليه السلام سجود الملائكة[19]. وعلم الكلام الشيعي في الجانب المتعلّق بقضية الإمامة يتّجه وجهةً فلسفية يحاول القوم أن يلبسوها ثوبًا دينيًا[20] حتى يتمكّنوا من نشر عقيدة سياسيّة دينيّة، شعروا يومئذ بغرابتها كلّ الغرابة على الأوساط السنّيّة في مصر[21]. وكان التأويل المسرف لأصول العقيدة الإسلامية هو الطريق الذي لجأ إليه الفاطميون لإحداث لون من التكيّف بين أصول العقيدة الإسلامية كما أوضحها الكتابُ والسُّنة، وبين ما يميل إليه الفاطميون من مذاهب حول قضية الإمامة. ومن نتائج هذا التأويل أنه أصبح للإسلام صورة جديدة،

---

(١٦) د. سعيد عبد الفتاح عاشور: «العلم بين المسجد والمدرسة» في **«المدارس في مصر الإسلامية»**: ٢٣.

(١٧) السابق.

(١٨) انظر: د. أيمن فؤاد: المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي» في **«المدارس في مصر الإسلامية»**: ١٠٤.

(١٩) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/٣٥٧.

(٢٠) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**: ٦٤.

(٢١) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **الحركة الفكرية في مصر**: ٣٣١.

تبعد عن صورته على عهد النبوة[٢٢]. فهو مذهب يعتمد على العقل الخاص الذي ينطلق من توجه سياسي معتمد لديه على النصّ الديني، ليبحث فيه عما يؤيد وجهة نظره المسبقة، فإذا لم يجد اتجه إلى تأويل النصّ الدّيني بما يتفق وتوجّهاته السياسيّة والدينيّة المسبقة، ومن هنا فإن وضع هذه الطائفة في أقصى طرف العقل، لا يتعارض مع أفكارهم ذات المظهر الدّيني[٢٣].

وأراني متفقًا مع الرأي القائل بأن الأصول الفكريّة لعلم الكلام الشيعي الفاطمي، هي ضعيفة الصِّلة بالمصادر الشرعية للعقيدة الإسلامية لولا أن القوم يلبسونها ثوبًا دينيًا، يتمثّل في النصوص القرآنية، التي يدّعون أنهم يعتمدون عليها، ويتجهون إلى تأويلها طبقًا لمنهجهم الباطني[٢٤]، فتوحيدهم يخالف صريح القرآن وإجماع المسلمين، وفكرة التعليم لديهم لم تكن إلاّ قناعًا تتستر وراءه أفكارهم المذهبية الغريبة ذات المصادر والمنابع الخارجية المخالفة لصريح أوامر القرآن باستخدام العقل والنظر، فلم تكن نظرية الإمامة عندهم إلا تكأة إسلامية المظهر، اعتمدوا عليها لإخضاع الجماهير للإمام المعصوم ودُعاته السريين[٢٥]؛ ولذا اتجه مفكرو أهل السُّنة والجماعة بالنقد الشديد لمقولات الفكر الشيعي الإسماعيلي الباطني، وخاصة ما يتعلّق منها بالتعليم والإمامة[٢٦].

---

(٢٢) السابق: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢٣) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل: ٩٤.

(٢٤) السابق ٩٧، وقارن: اليماني: البيان: ٤١ ـ ١١١.
الجعفي: **الهفت**: ٢٩.
الأعظمي: **الحقائق الخفية**: ٢٣.
الديلمي: **قواعد عقائد**: ١١،
Marchall. G. Hodgson: *The order of Assins:* pp. 148-197.

(٢٥) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل: ٩٥ ـ ٩٦.
ابن تيمية: **منهاج السنة**: ٤/ ١٦٤.

(٢٦) انظر: الغزالي: **فضائح الباطنية**: ٥٥ وما بعدها.
ابن تيمية: **منهاج السنة**: ١/ ١٣ وما بعدها.
الديلمي: **قواعد عقائد**: ٤٥ وما بعدها.

وبالإضافة إلى تيّار الإسماعيلية وتيّار الخوارج، وتيّار أهل السنّة الغالب في مصر، فإننا نجد في بعض الأحيان تيّارات كلامية أخرى، ترتبط بشكل أو بآخر بجوانب سياسية، فنجد في مصر تيّار علم الكلام الاعتزالي قبل الفتح الفاطمي، وقبل انتشار علم الكلام الشيعي فيها من خلال مؤسسات الدولة الرسمية، فنلتقي بأبي بكر محمد بن موسى بن عبد العزيز الكندي الصيرفي المعروف بسيبويه المصري في جماعة من المتكلّمين المشتغلين بالمذهب الاعتزالي في مصر درسًا وتدريسًا، منهم أبو علي محمد ابن موسى القاضي الواسطي، وموسى بن رباح الفارسي، وقد ولد سيبويه بمصر سنة ٢٨٤هـ/٨٩٧م، وتوفي سنة ٣٥٨هـ/٩٦٩، قبل دخول جوهر الصقلي مصر بستة أشهر[٢٧].

يقول ابن زولاق ـ موضّحًا المنحى الاعتزالي لدى سيبويه المصري ـ: «اشتهى الجدل والكلام، وأخذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجه المتكلّمين بمصر، وكان سيبويه يظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق، فيحتمل لما هو عليه»[٢٨].

والقول بخلق القرآن، هو أظهر ما كان المعتزلة من قبل يعلنون ويعلّمون في عاصمة الخلافة ويستخدمون الأداة السياسيّة ونفوذ الدولة لحمل العلماء والفقهاء على قبول هذا المذهب وتأييده، الأمر الذي امتد إلى الولايات والأقاليم التابعة ومنها مصر، فقد نقل المؤرخون أن الخليفة المأمون أرسل إلى نائبه في مصر بضرورة امتحان الفقهاء والعلماء في مسألة خلق القرآن، فمن أقرّ بأن القرآن مخلوق أُقِرّتْ شهادتُه، ومن دفع أن يكون القرآن مخلوقًا لم تقرّ شهادته[٢٩]، وهذا هو قول سيبويه المصري الذي أعلنه ـ بطريقته الخاصة ـ هنا في الفسطاط القديمة قبيل إنشاء القاهرة،

---

(٢٧) انظر: الحسن بن زولاق: **أخبار سيبويه المصري**: ١٧.

(٢٨) السابق: ١٩.

(٢٩) انظر: الكندي: **الولاة وكتاب القضاة**: ٤٤٦ ـ ٤٤٧.
الذهبي: **سير أعلام النبلاء**: ١٢/٥٤ ـ ٥٥.

فالقول بالقِدم يؤدي إلى تعدّد الخالق في رأي سيبويه ـ وسائر المعتزلة ـ بعدد آيات المصحف القديمة، وقد أوضح ذلك المؤرّخ المعاصر للأحداث الذي ننقل عنه: «سمعت سيبويه يقول لشيخنا أبي بكر محمد بن أحمد الحداد فقيه مصر وفصيحها وعابدها: أيدك الله، امتنعت من القول بخلق القرآن، وجعلت الخالق عدد آي المصحف! فكأن شيخنا أبا بكر لم يفهم ما أراد، فقلت له: كيف قلت يا أبا بكر؟ فقال: نعم، إذا لم تقل إنه مخلوق فهو خالق، فقال له أبو بكر الحداد: لا تدخلني فيما لا أعرف»[٣٠].

والأمر لا يتوقّف عند القول بخلق القرآن ـ الذي كان محور الفتنة في بغداد بين المعتزلة وطوائف أهل السُّنّة ـ بل يتعدّاه إلى نفي الرؤية الخاصة بعباد الله المؤمنين في الآخرة، وإلى القول بنفي الصِّفات من العلم والقدرة وغيرهما، أي نفي كون هذه الصفات زائدة على ذات الله، فهو قادر بقدرة وقدرته ذاته، وعالم بعلم وعلم ذاته[٣١]. وكذلك كان سيبويه يتبنّى ويعرض في المسجد الجامع وجهة النظر الاعتزاليّة في أفعال العباد[٣٢].

وهكذا، نجد في مصر صورة تعكس التفكير الاعتزالي على نحو ما، ولكن هذا الفكر الاعتزالي وَفَدَ إلى مصر، باعتبارها بيئة مستقبِلة لا منتجة، فتلقّاه أحدُ أبنائها على بعض شيوخ المعتزلة الوافدين أيضًا، مثل موسى بن رباح الفارسي، وأبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، غير أن هذا الفكر كان يعلن ويذاع على لسان أحد المختلطين أو أشباه المجانين، وهو سيبويه المصري هذا، دون إضافة أو تجديد، ولعلّ الظروف الخاصّة لهذا الداعية المعتزلي ـ أعني اختلاطه وشذوذه ـ كانت سببًا أساسيًا في ترك الناس له يقول ما شاء من آراء وأفكار اعتزالية[٣٣].

كانت هناك ـ إذن ـ في مصر بادرة كلاميّة اعتزاليّة، ظهرت في

---

(٣٠) الحسن بن زولاق: أخبار سيبويه: ١١.
(٣١) السابق: ٣٧.
(٣٢) السابق: ٢٤.
(٣٣) السابق: ٢٣.

الوقت الذي ضعف فيه التيّار الاعتزالي في عاصمة الخلافة الإسلامية وإن كانت هذه البادرة الكلاميّة التي وجدت في مصر قبيل الفتح الفاطمي لها، قد تمثلت في رجل على هذا القدر من الشذوذ، كما يفهم بوضوح من كلام ابن زولاق[٣٤]، ويبدو أن حالة مواطننا هذا، لم تكن جنونًا تامًا، بل كانت حالة أقرب إلى الشذوذ والغرابة لرجل متكلّم، انتهت به ظروف شخصية واجتماعية ـ وربما سياسيّة أيضًا، وبخاصة بعد مواقفه المتعدّدة في سبّ الحكام ـ إلى الجنون. وبصرف النظر عما انتهى إليه حاله، فقد كان الرجل يعلن آراءه في قوة وإحكام ملحوظين مع لمسة طريفة ترجع إلى طبيعة شخصيته غير العادية.

ولكن هنا أمرًا أودّ الإشارة إليه في هذا المقام، وهو أن الفكر الاعتزالي في مصر، لم يجد ـ فيما يبدو ـ التربة الخصبة اللازمة لنموّه، سواء تمثل ذلك في الظروف السياسية غير المشجّعة أم في الخلفيّة الثقافيّة غير المواتية لازدهار هذا اللون من التفكير، مما أدّى إلى صعوبة تفاعله مع البيئة المصريّة أو تجاوبه مع طبيعة أهلها، فلم يتوافق الفكر الاعتزالي مع العقليّة المصرية في ذلك الوقت، ولعلّ في إشارات ابن زولاق، وهو أحد المؤرخين المعاصرين لسيبويه، ما يدلّ على ذلك، فلم تكن الروح الاعتزالية تتفق مع ما ينادي به أبو بكر الحداد، وأبو جعفر الطحاوي من قبله[٣٥].

كذلك نجد في مصر «العقيدة الطحاوية» لأبي جعفر الطحاوي الحنفي المصري من بلدة «طحا» بالمِنيا (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م) فنلتقي هذه المرّة بنموذج لفكرٍ اعتقادي يصدر من مصر، ويُصاغ فيها، وعلى لسان أحد علمائها، غير أن الطحاوي نحا في عقيدته منحى السلف بمشرب حنفي، وعالج موضوعاتها بأسلوب علمي مشرق، يشع منه نور الإيمان[٣٦]، وإن

---

(٣٤) السابق.

(٣٥) انظر: السابق: ١٩، ٢٣، ٢٤.

(٣٦) انظر: عبد المجيد محمود: **أبو جعفر الطحاوي**: ١٢٣.
محمد زاهد الكوثري: **الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر**: ٣٧ وما بعدها.

لم يَخلُ من لمحات غير مباشرة إلى موقف الفرق الأُخرى وقد شكّلت الطحاوية الجناح الأول للمذهب الحنفي في مسائل الاعتقاد، الذي حظي بعد ذلك بنجاح أكثر توغّلاً في المسائل الكلاميّة، يتمثّل في فكر الماتريدي (ت ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) الذي انتشر في بلاد ما وراء النهر على نحو واسع، ثم في الهند وآسيا الصغرى فيما بعد ذلك.

ولقد لقيتْ عقيدةُ الطحاوي، نظرًا لبعدها عن الجدل والتزامها بالمصادر الشرعية للعقيدة الإسلامية من كتاب وسُنّة، اهتمامًا واسعًا، فقام بشرحها الكثيرُ من المتكلمين في مصر وغيرها، مثل: عمر بن إسحاق بن أحمد الحنفي، وعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، ومحمود بن أحمد الحنفي القونوي وغيرهم كثير[٣٧].

ومن هنا، بقي في مصر التفكير الكلامي السنّي المحافظ من خلال المذاهب الفقهية السنّيّة الأربعة وتراثها الكلامي، وبصفة خاصة مذهب الشافعي، ومذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، أما مذهب ابن حنبل ـ سواء من الناحية الكلامية أو الفقهية ـ فلم ينتشر على نحو واسع في مصر في تلك الفترة[٣٨]، التي سبقت مَقْدَم الشيعة الفاطميين إلى مصر، بمقولاتهم الكلامية والدينية التي تدور حول أحقية آل البيت بالخلافة من غيرهم، والتي تتعارض في كثير من المسائل الاعتقادية مع المواقف الكلامية لسائر الفرق الأُخرى، حتى الشيعية منها.

وبسقوط الدولة الفاطميّة في مصر، نستطيع أن نزعم أن علم الكلام الشيعي الفاطمي قد انحسر بقضاياه ومشكلاته إلى حدٍّ كبير عنها؛ إذ لم يكن لدى هذا الاتجاه قاعدة محلية عريضة تقوم على حمايته، والدعوة إليه سوى الخلفاء وجهازهم الرسمي للفكر والدعوة، وذلك في عاصمة الحكم ـ القاهرة دون غيرها من أقاليم البلاد المصرية[٣٩] ـ بالإضافة إلى عدم توافق

---

(٣٧) انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون: ٢/ ١١٨.

(٣٨) انظر: السيوطي: حسن المحاضرة: ١/ ٢٠٥.

(٣٩) انظر: د. محمد جمال الدين سرور: الدولة الفاطمية: ٨٠ وما بعدها.

هذا اللون من التفكير مع طبيعة العقل المصري، حتى أننا نجد أن الدولة الفاطمية في آخر أيامها، بعد أن أدركت عدم قابلية المصريين للمذهب الشيعي تقوم بتعيين بعض قضاة الشافعية إلى جانب القاضي الإسماعيلي، ولئن كان ذلك الإجراء لم يستمر طويلاً[٤٠]، فإنه كان - فيما يبدو - إرهاصًا بتغيير حاسم لن يلبث أن يعمّ مصر كلّها.

فباستيلاء صلاح الدين الأيوبي على السلطة، عمل على إزالة كل منابر الدعوة إلى المذهب الشيعي الإسماعيلي، فأوقف تدريسه في الجامع الأزهر الذي توقفت صلاةُ الجمعة فيه حينًا؛ إذ أفتى القاضي الشافعي ابن درباس الذي عيّنه صلاح الدين الأيوبي مكان القاضي الشيعي الإسماعيلي هبة الله بن عبد الله بن كامل[٤١] بعدم جواز صلاة الجمعة في مسجدين، فأبطلت صلاة الجمعة بالأزهر لأوّل مرّة، وأقيمت بالجامع الحاكمي في الشمال منه[٤٢]، وعمل صلاح الدين - بهمّة ملحوظة - على إنشاء المدارس لنشر المذاهب السُّنيّة للفقهاء الأربعة، وبصفة خاصة المذهب الشافعي الذي كان قد ارتبط حينئذ ارتباطًا وثيقًا بالمذهب الأشعري، الذي شاع في أكثر أقطار الدولة الإسلامية في ذلك الوقت.

وعلى أية حال، فإن استيلاء صلاح الدين الأيوبي على مقاليد الحكم والسلطة في مصر، كان بمثابة انتصار حاسم للمذهب السنّي بصيغته الأشعرية في مواجهة تيار علم الكلام الإسماعيلي، وقد اتخذ صلاحُ الدين الأيوبي من المدارس التي أنشأها لتعليم المذاهب الفقهية الأربعة، ووقف

= د. عبد المنعم ماجد: **ظهور خلافة الفاطميين في مصر**: ٣٥٠ وما بعدها، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: «العلم بين المسجد والمدرسة» في «**المدارس في مصر الإسلامية**»: ٢٣.

(٤٠) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٤٣.
ابن خلكان: **وفيات الأعيان**: ١٣/ ٤١٦.

(٤١) انظر: ابن حجر العسقلاني: **رفع الأصر**: ١١.
الكندي: **كتاب الولاة**: ١٦٤.

(٤٢) انظر: السيوطي: **حسن المحاضرة**: ٢/ ١٣٨.

الأوقاف عليها، أداةً لنشر المذهب الأشعري الذي بدا حينئذ أكثر تمثيلاً لمواقف أهل السنّة والجماعة، بعد أن استقطب لها علماء أهل السنّة البارزين للقيام بالتدريس والبحث متمتّعين بالتسهيلات الكثيرة التي أتيحت لهذه المدارس(٤٣).

على أن هذا الذيوع للمذهب الأشعري في مصر، ليس بمنقطع الصلة عن ذلك التحول المماثل أو المقارب الذي حدث من قبل في عاصمة الدولة الإسلامية ذاتها، التي كانت ما تزال حاضرة العلم والثقافة أيضًا، وكانت قوة السلاجقة، وهم القوة الفتية للإسلام السني، آخذة في النماء والقوة، بعد أن أتيح لها أن تخلف البويهيين ذوي الميول الشيعية الزيديّة في الهيمنة على مقاليد الأمور في بغداد، وأخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن مذهب أهل السُنّة والجماعة، في مواجهة التيّار الشيعي الإسماعيلي المنبعث من القاهرة وكان وصول السلاجقة إلى السلطة، يمثّل انتصارًا للمذهب السنّي الأشعري الذي حلّ محل آراء الشيعة والمعتزلة التي أخذت في الانزواء بوجهٍ عام، ولعل الناس قد ملّوا كثرةَ المناظرات ومجالس الجدل(٤٤)، فضلاً عن الأحداث التي شهدوها في قضية خلق القرآن، فكرهوا المعتزلة، وسئموا مقولاتها التي سبّبت لهم كلّ هذه المشاكل، وأخذ كثيرٌ منهم جانبَ من يخالفها ويعارضها.

وينبغي ألاّ ننسى في هذا الصدد عاملاً قويًا سبق هذا التحول ومهّد له، يتمثل في ظهور الأشعري الذي كان جدلاً قويّ الحجة، عالمًا بأساليب المعتزلة الذين ناصرهم أمدًا طويلاً، فَلَفَتَ الأنظار إليه، كما كان أيضًا معروفًا بالصلاح والتقوى، مما جذب نفوس الناس إليه، بالإضافة إلى تخلّي السلطات الحكومية ـ منذ عهد المتوكل ـ عن نصرة المعتزلة، والكثير من

---

(٤٣) انظر: المقريزي: الخطط: ٢/ ٣٤٣.

د. عفاف سيد: المدارس في العصر الأيوبي» في «المدارس في مصر الإسلامية»: ٢٥ وما بعدها.

(٤٤) انظر: أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة: ١/ ١١٤ وما بعدها.

الناس، وبخاصة العوام منهم يمالئون الحكومات أينما كانت، كما أن المذهب الذي أعلنه الأشعري قد رُزِق بعده بأتباع أقوياء، أخذوا مذهبه، ودعوا إليه، ودعموه بالأدلة والبراهين، ويبدو أن الصيغة الأشعرية للعقيدة السُّنّيّة، كانت تناسب روح العصر الباحث عن الاعتدال والوسطية بين العقل والنقل، المُعْرِض عن مقولات الشيعة الإسماعيلية والمعتزلة والمسرفة في العقلانية بصورة صريحة أو مقنعة وكان «لنظام الملك» بوجه خاص دورٌ كبير في نصرة هذا المذهب عن طريق المدارس النظاميّة التي تدرّس آراء الأشعري في الأصول ومذهب الشافعي في الفقه في المناطق الشرقية في العالم الإسلامي، ثم عَمَلَ صلاح الدين الأيوبي على نشره في مصر، وابن تومرت في المغرب[٤٥].

أضف إلى ذلك أن نشأة المذهب الأشعري في بغداد، التي كانت ما تزال تمثل قلبَ العالم الإسلامي الثقافي والسياسي قد أدّى ـ فيما يبدو ـ إلى ظهوره على الماتريدية التي انحصرت في بلاد ما وراء النهر، ثم خرجت منها إلى الهند، كما كاد يغلب على الطحاوية في مصر[٤٦]، واستقر وتأصّل فيها، على النحو الذي يعكسه التراث الأزهري حتى وقتنا الحاضر، وإن ظهر بعد ذلك بعضُ العلماء المصريين الذين عنوا بشرح العقيدة الطحاوية ومناصرتها[٤٧].

---

(٤٥) انظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**: ٤/ ٦٥ ـ ٦٧، ٤/ ٩٦ ـ ٩٧.
د. أحمد صبحي: **في علم الكلام**: ١/ ٤٣٣.
السبكي: **طبقات الشافعية**: ٤/ ٣٠٩ ـ ٣١٤.
د. إبراهيم بسيوني: **القشيري ومذهبه في التصوف**: ١١.
أحمد الطيب: **موقف أبي البركات البغدادي**: ٧٢٦.
د. عبد الفتاح عاشور: **الأيوبيون والمماليك**: ١٠٤،
- Watt: *The Mejsty that was Islam*: p. 252, Islam and the integration society p. 246.

(٤٦) انظر: د. أحمد صبحي: **في علم الكلام**: ١/ ٤٣٤ ـ ٤٣٥،
- Wilfred Madelung: ***Religious schools*** p. 109.

(٤٧) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢١.
حاجي خليفة: **كشف الظنون**: ٢/ ١١٨.

هكذا، كان عمل صلاح الدين على نشر مذهب أهل السُّنة والجماعة في مصر ـ بصيغته الأشعرية[٤٨] ـ بالغا من النجاح درجةً لعلّها زادت عما توقّعه هو نفسه. وإن كان يجب علينا أن نضع في الحسبان أن المذهب السنّي الأشعري لم يختفِ من مصر تمامًا خلال العصر الفاطمي[٤٩]، بل كان له ممثلوه على مستوى العلماء ومستوى العامة أيضًا. وقد لعبت الخلفيةُ العقائدية لصلاح الدين الأيوبي منذ كان في خدمة الزنكيين دورًا مهمًا في اعتناقه المذهب الأشعري، فقد حفظ في صباه عقيدة ألفها قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري، وصار يحفظها لصغار أولاده، ولذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، كما يعبر المقريزي[٥٠]، ولقد لعبت المدارسُ التي أنشأها صلاح الدين دورًا مهمًّا في نشر المذهب السنّي الأشعري، على اعتبار أنّ ذلك أفضل وسيلة لمجابهة التيّار الشيعي الإسماعيلي والنظام الذي كان يمثّله[٥١].

وحقيقة الأمر على كل حال، أن المذهب الأشعري شاع وغلب في معظم ربوع الدولة الإسلاميّة في القرن الخامس الهجري، فنجد التيّار الأشعري السُّني في الشام والمغرب ومصر وأرض الحجاز[٥٢]. ولعل هذا الانتشار يعود إلى كون هذا المذهب هو المناسب لروح العصر آنذاك ـ كما سلفت الإشارة ـ وباعتباره أقرب المذاهب ـ أو هكذا بدا لجماهير الناس حينئذ ـ إلى مذهب أهل السنّة والجماعة، بالإضافة إلى كونه أقدر على مجابهة التيّار الإسماعيلي من المذهب الاعتزالي.

ولعل هذا الموقف المتميّز في الصراع مع بقايا التشيّع في مصر والمغرب، يرجع إلى الروح الصوفية التي ارتبطت به منذ نشأته على يد أبي الحسن الأشعري، فقد تتلمذ على يديه مجموعةٌ من كبار رجال الصوفية،

---

(٤٨) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٤٣.
(٤٩) انظر: د. خضر أحمد: **الحياة في مصر**: ٩٤، ١٤٦.
(٥٠) انظر: **الخطط**: ٢/ ٣٥٨.
(٥١) السابق: ٢/ ٣٤٣.
(٥٢) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩، ٢/ ٣٤٣.

مثل عبد الله بن خفيف الشيرازي[٥٣]، وبندار بن الحسن الشيرازي[٥٤]، وأبى سهل الصعلوكي[٥٥]، وأبى اليزيد المرزوي[٥٦]، بل إن البعض يرى أن الأشعري كان سيدًا في التصوف كما كان سيدًا في علم الكلام[٥٧] وفي المقابل، فإن بعض مشايخ الأشاعرة قد تتلمذ على أيدي الصوفية، فالباقلاني أكبر تلاميذ الأشعري وشارح مذهبه، تتلمذ على يد ابن خفيف الشيرازي، الصوفي الذي تتلمذ بدوره على الأشعري من قبل[٥٨]، وكذلك كان الجويني صديقًا للقشيري وقد اشتركا معًا في نصرة المذهب الشافعي، ونشره في أنحاء خراسان، كما أنهما واجها معًا المحنة التي اكتوى الأشاعرة بنارها في نيسابور وخراسان[٥٩].

ومن هنا، فلم يكن ينازع المذهب الأشعري في مصر حينئذاك سوى مذهب الحنابلة الذي دخل مصر متأخرًا كنزعة كلامية[٦٠]، وربما يعود ذلك إلى تشدّد الحنابلة وتعنتهم من جهة[٦١]، وإلى أن أرباب المذاهب الفقهية الأربعة في مصر ـ سوى القليل منهم ـ كانوا على مذهب الأشعري

---

(٥٣) انظر: ابن عساكر: **تبيين كذب المفتري**: ١٩٠ ـ ١٩٢.
السلمي: **طبقات الصوفية**: ٤٦١ ـ ٤٦٦، القشيري: الرسالة: ١: ١٧٣ ـ ١٧٤.
السبكي: **طبقات الشافعية**: ٣/ ٣٤٩ ـ ٣٥٠.
د. ابراهيم الدسوقي: **مقدمة الشيخ الكبير**: ٢.

(٥٤) انظر: السلمي: **طبقات الصوفية**: ٤٦٧ ـ ٤٧٠.
السبكي: **طبقات الشافعية** ٣/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
ابن عساكر: **تبيين كذب المفتري**: ١٧٩.
القشيري: **الرسالة**: ١/ ١٧٥.

(٥٥) انظر: ابن عساكر: **تبيين كذب المفتري**: ١٨٣ ـ ١٨٨.

(٥٦) السابق: ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٥٧) انظر: السبكي: **طبقات الشافعية**: ٣/ ٣٥١.

(٥٨) السابق: ٣/ ١٥٠.

(٥٩) السابق: ٢/ ٢٧٠، ٣/ ٢٤٤.

(٦٠) انظر: السيوطي: **حسن المحاضرة**: ١/ ٢٠٥.

(٦١) انظر: د. أحمد صبحي: **في علم الكلام**: ١/ ٤٣٣.

في الأصول من جهة أُخرى[٦٢]، وقد كانت هناك مجادلات فقهيّة وكلاميّة بين الأشعريّة والحنابلة في مصر[٦٣].

أما ابن تيمية، فقد كان عدد أتباعه في مصر قليلاً بالقياس إلى غيرهم[٦٤]، وقد كانت هناك مجادلات كلاميّة وفقهيّة بين أنصار الأشعريّة في مصر وابن تيميّة[٦٥]، وعلى الرغم من بلاغة ابن تيميّة وانتقاداته اللاذعة حافظت الأشعريّة على مكانتها المتميّزة في مصر حتى أيامنا هذه[٦٦]. أما الطحاوية، فإنها ـ فيما يبدو ـ لم تنازع التيّار الأشعري في مصر، إذ إن الأشاعرة كانوا يرون أن عقيدة الطحاوي تتضمن عقيدة الأشعري أو تتناسق معها إلاّ في ثلاث مسائل، وهذه المسائل الثلاث لا تقتضي المخالفة بالضرورة[٦٧]. والأمر كذلك فيما يتعلق بالمذهب الماتريدي وبعض كتابات أتباعه التي كانت تقرأ وتدرس في مصر «كالعقائد النسفية»[٦٨]، فليس ثمة خلاف كبير بين الأشعريّة والماتريديّة لدى علماء تلك الفترة، بحيث ينسب كلُّ واحد صاحبَه إلى البِدعة والضلال[٦٩]، وربما أدى إلى هذا التقارب وحدة الموقف إزاء الفكر الشيعي، الذي أخذ حينئذ كثيرًا من المقولات الاعتزالية باعتبار أن الأشاعرة والماتريدية مع المدرسة الحنبلية ممثلون لموقف أهل السّنة والجماعة[٧٠]. وقد غلب أتباع الأشعري في مصر على اتباع الماتريدي لانتشار المذهب الماتريدي في بلاد ما

---

(٦٢) انظر: السبكي: **طبقات الشافعية**: ٢/ ٢٥٥.

(٦٣) السابق: ٥/ ٨٦ وما بعدها.

(٦٤) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٦٥) انظر: المقريزي: **السلوك**: ٢/ ١٧ ـ ١٨.

(٦٦) انظر: هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**: ١٩٠.

(٦٧) انظر: السبكي: **طبقات الشافعية**: ٢/ ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٦٨) انظر: حاجي خليفة: **كشف الظنون**: ٢/ ١٢٠،
Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 55-56.

(٦٩) انظر: الشعراني: **اليواقيت والجواهر**: ١/ ٣.

(٧٠) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢١.

وراء النهر، على حين أن الأشعريّة انتشرت في أغلب بلاد الإسلام في خراسان والعراق والشام ومصر والمغرب، بالإضافة إلى المؤسسات الدينية - وخاصة الأزهر - التي لعبت دورًا مهمًّا في الدفاع عن الأشعرية، باعتبارها المعبر الحقيقي في نظرهم، عن موقف أهل السُّنّة والجماعة(٧١).

وهكذا تقاسم كلٌّ من المذهب الماتريدي والمذهب الأشعري النفوذَ في العالم السُّنّي وخاصة في مصر، بعد أن تبنّت الخلافةُ العثمانية الفقهَ الحنفي في مجال القضاء والفكر الماتريدي في مجال العقيدة(٧٢)، وقد انتقل مركز البحث في المذهب الماتريدي من منشئه فيما وراء النهر إلى خراسان وشبه القارة الهندية وآسيا الصغرى، إذ عضد العلماء الأحناف في هذه المناطق ذلك المذهب(٧٣)، وخدموه بالشروح والتعليقات.

إن الظروف التاريخية التي مرّت بها مصر خلال الحكم الفاطمي الشيعي، ذلك الحكم الذي عمل على نشر مقولاته الشيعية، مستعينًا بمؤسسات الدولة الرسمية، وهي مقولات تخرج إلى حدٍّ كبير عن الإسلام(٧٤) الذي يفهمه المسلم العادي - الذي لا صلة له بقواعد التأويل الإسماعيلي الباطني - من الكتاب والسُّنّة، نقول: كانت هذه الظروف توجب العمل بطريقة أكثر حسمًا في نشر المذهب االسُّنّي الأشعري في مصر، الذي بدا حينئذ أقرب المذاهب تمثيلاً لمذهب أهل السُّنّة والجماعة، والعمل على القضاء على فكر التشيّع ونفوذه السياسي، ومن هنا كان العمل على نشر المذهب الأشعري في العقيدة والمذاهب الفقهيّة الأربعة في القضاء، ضرورة لا بد منها من أجل إعادة الوجه السُّنّي للدولة والمجتمع الإسلامي، ذلك الوجه الذي كاد يختفي إلى حدٍّ ما في العصر العباسي

---

(٧١) انظر: الشعراني: **اليواقيت والجواهر**: ١/ ٣.
د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١١٨ - ١١٩،
Wilfred Madelung Religious schools p. 109.

(٧٢) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢١ - ١٢٤.

(٧٣) السابق: ١١٨.

(٧٤) انظر: ابن تيمية: **منهاج السنة النبوية**: ٤/ ١٤٦ وما بعدها.

الثاني على يد الشيعة من بني بويه في الشرق والفاطميين في الغرب، فإنشاء المدارس كان هدفه التخلص من التيّار الشيعي الإسماعيلي.

وهكذا، تهيأ للمذهب الأشعري في مصر وغيرها قوى سياسية تعمل على نشره، ولكن الصحيح كذلك أن هذا المذهب قد أثبت صلاحيته وتوافقه مع معظم البيئات التي انتشر فيها في معظم الأمصار الإسلاميّة، مما يدل على أنه كان يعبر عن العقيدة الإسلامية في نظر أولئك الذين عملوا على نشره، والذين تقبلوه مذهبًا كلاميًا في درس أصول الدين، باعتباره أقرب المذاهب الكلامية إلى موقف أهل السُّنة والجماعة، والمعبر الحقيقي عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، أما ما عداه من تيّارات كلاميّة، فكانت حاجات مرتبطة بالوضع السياسي والثقافي للدولة الإسلامية عبر مراحل معينة أو بيئات محدودة، فهي حاجات مؤقتة تنتهي بانتهاء الظروف السياسية والثقافية التي دعت إلى هذا التيّار أو ذاك، بدليل استمرار التفكير الأشعري في العالم الإسلامي بعد زوال القوة المؤيدة له في مصر والعراق، وإن كان الفكر الأشعري يتحمل ـ في الوقت نفسه ـ مزيدًا من المسؤولية عن الفتور الذي مني به الفكر الإسلامي في تلك الفترة[٧٥].

وفي العصر المملوكي ـ كذلك ـ استمر ازدهار التيار الأشعري في مصر، من خلال المدارس التي أوقفت على تدريسه، ومن خلال الجامع الأزهر الذي أعاد المماليك إليه مركزية الحياة العلمية والثقافية، بعد أن قام صلاح الدين بتحويل الانتباه عنه لدواع سياسية[٧٦]، ولسوف يستمر الأزهر من بعد في العصر العثماني وما تلاه من عصور مركزًا للحياة العلمية والدينية، إذ عمل الأزهر بطبيعته المحافظة، منذ ذلك الحين وربما حتى الآن على حمل أمانة التفكير الأشعري بعد سقوط الدولة الأيوبية وخلال العهود التالية.

كذلك استمر واشتد ارتباط التيّار الأشعري في مصر بالتصوف، كما

---

(٧٥) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل: ١١٩.

(٧٦) انظر: المقريزي: الخطط: ٢/٣٤٣ ـ ٣٤٤.

ارتبط به من قبل في منبت نشأته[٧٧]، ولئن كان البعض يعزو إلى الغزالي هذا المزج القوي بين الأشعرية والتصوف، على اعتبار أنه أول من أدخل التصوف في البناء السُنّي الأشعري[٧٨]، فالواقع أن التقارب بينهما قد بدأ قبله، وأيًا كان الأمر، فإن هذا التيّار الأشعري ممزوجًا بالتوصف بدا أفضل التيّارات، في الظروف التي وصفناها، لمجابهة التيّار الشيعي الإسماعيلي، على أن ذلك الامتزاج يعود في الأصل إلى تقارب كل من الأشاعرة والصوفية في موقفهم من قضايا الغيب[٧٩]، فنجد العز بن عبد السلام يرى أن اعتقاد الأشعري هو اعتقاد السلف وأهل الطريقة والحقيقة في الوقت نفسه، وقد لبس العز خرقة التصوف من الشيخ شهاب الدين السهروردي وارتبط بالطريقة الشاذلية[٨٠]، وكان في الوقت نفسه من أبرز الأشاعرة في مصر والشام بعد سيف الدين الآمدي، ونجد الأمر نفسه لدى قادة الفكر الديني اللاحقين بمصر، كالشاذلي[٨١]، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري[٨٢]، والسيوطي[٨٣]، والشعراني[٨٤]، والدردير[٨٥]. وقد كانت مصر بيئة صالحة لازدهار التيّار الصوفي، إذ توفرت الأسباب الثقافية والسياسية التي أدت إلى ازدهار التصوف فيها[٨٦]، ولم يجد المشتغلون بعلم

---

(٧٧) انظر: ص ٥٣ من هذا البحث.

(٧٨) See: Watt: *The Mejsty that was Islam* pp. 252-254.

(٧٩) انظر: د. حسن الشافعي: **فصول في التصوف**: ٦٧، ١٤٤.

(٨٠) انظر: السبكي: **طبقات الشافعية**: ٥/ ١٨١.

(٨١) انظر: د. عبد الحليم محمود: **أبو الحسن الشاذلي**: ٩١ وما بعدها.

(٨٢) انظر: **شرح منتخبات شيخ الإسلام على الرسالة القشيرية**: ٧ وما بعدها.
الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الإسلام: ٤٥٧ وما بعدها.

(٨٣) انظر: **التحدث بنعمة الله**: ٦ وما بعدها.
الشعراني: **اليواقيت والجواهر**: ١/ ٦٨،
E.M. Sartain: *Jalal al Din al-Suyuti*. pp. 127-128 pp. 33-63.

(٨٤) انظر: **اليواقيت والجواهر**: ١/ ٢١ وما بعدها.

(٨٥) انظر: **شرح الخريدة**: ٦٨ وما بعدها.

(٨٦) انظر: د. علي صافي حسين: **الأدب الصوفي**: ١٢ وما بعدها.

الكلام في مصر حرجًا في أن يلحقوا بكتاباتهم في علم الكلام فصولاً صوفية[٨٧]، كما لم يجد المتصوفة حرجًا في أن يمزجوا بين التصوّف والكلام[٨٨]، وأحيانًا نجد الجمع بين كل من التصوّف والكلام والفقه[٨٩]. وإن تكن هناك بعض الاتجاهات الكلامية التي تنازع الصوفيّة الأشعريّة في مصر، كالماتريدية التي اعتنقها الترك منذ أن اعتنقوا مذهب أبي حنيفة، وقد يتمثل ذلك في شروح الطحاوية التي تعد الجناح المقابل للمذهب الماتريدي الحنفي في المشرق، بل كانت هذه الشروح تحمل طابعًا سلفيًا في الوقت نفسه، غير أن هذه التيارات كان ينظر إليها من قبل علماء تلك الفترة نظرة متسامحة، باعتبار أنها تعبر في مجملها عن مذهب أهل السُّنة والجماعة، على الرغم من الاختلافات القليلة فيما بينها، تلك الاختلافات التي لا تبرر الحكم على إحداها بالبدعة أو الضلال[٩٠]، بالإضافة إلى التيّار الحنبلي الذي لم يزدهر في مصر، إذ كان أغلب فقهاء الحنابلة ينتمون إلى المذهب الأشعري[٩١]، وبالإضافة أيضًا إلى أتباع ابن

= د. عامر النجار: **الطرق الصوفية**: ١٤١.
د. توفيق الطويل: **التصوف في مصر**: ١٥٠ ـ ١٦٢.

(٨٧) انظر: الأمير: **شرح الأمير على شيخ عبد السلام على الجوهرة**: ٢٤٦ وما بعدها.
أحمد بن محمد الدردير:
شرح الدردير على القصيدة المسماة بفوائد الفرائد: ٣١ وما بعدها.
محمد بخيت المطيعي: القول المفيد: ١٠٣ وما بعدها.
حاشية على شرح أبي البركات الدرديري: ١٨١.
أحمد الصاوي: **حاشية على شرح الخريدة البهية**: ٧٦ وما بعدها.
أبو البركات الدردير: **شرح الخريدة**: ٦٨ وما بعدها.

(٨٨) انظر: الشعراني: **اليواقيت والجواهر**: ١/ ٢١ وما بعدها.

(٨٩) انظر: محمد بن يوسف الكافي: النور المبين: ١٣٦ وما بعدها.
حسن العطار: **حاشية العطار على جمع الجوامع**: ٢: ٤٤٢ وما بعدها.

(٩٠) انظر: السبكي: **طبقات الشافعية**: ٢/ ٢٦١.
الشعراني: **اليواقيت والجواهر**: ١/ ٣.

(٩١) انظر: السبكي: **طبقات الشافعية**: ٢/ ٢٦٢.
أحمد تيمور: **نظرة تاريخية**: ٨ وما بعدها.

تيميّة في مصر، وقد كانوا قلّة في[92] مختلف العصور حتى الازدهار المعاصر للفكر التيمي الذي ألمح إليه الشيخ مصطفى عبد الرّازق في ختام تمهيده[93]، سواء رجع ذلك إلى قيمته الذاتية أو إلى ما تيسر له من ترويج نشط.

وفي الجملة، فإنه بخصوص تطور تيارات الفكر الإسلامي في مصر منذ الفتح الإسلامي لها حتى نهاية العصر العثماني في أواخر القرن الثامن عشر، يمكننا أن نلاحظ ما يلي على الصعيدين السياسي والفكري:

١ ـ وجود التيّار الشيعي السياسي مبكرًا في مصر من خلال دعوة «عبد الله بن سبأ» إلى تأييد أفكاره حول أحقية «علي» بالخلافة، والدّعوة إلى خلع «عثمان» وتولية «علي» بدلاً منه، وإظهار القول بالرجعة والعصمة والوصيّة[94]، وقد شارك المصريون في المؤامرة التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث «عثمان»، بل إن قَتَلَة عثمان كان أكثرهم من مصر.

ونجد على الصعيد السياسي أيضًا بمصر تيار الخوارج الذي خرج على «عليّ» و«معاوية» معًا ودعا إلى التحكيم[95]، بالإضافة إلى التيّار التقليدي الهاشمي أو التيّار العثماني الذي كان يرى أحقية عثمان بالخلافة[96]. نجد هذه التيارات الثلاثة في الفترة من ٢٠هـ/ ٦٤١م ـ ٤٠هـ/ ٦٦١م، ولكن التيار الشيعي وكذلك تيار الخوارج سرعان ما يختفيان من مصر لعدم توفر الظروف السياسية والثقافية المناسبة، فيما يبدو،

---

(٩٢) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩.
(٩٣) انظر: ٥٤٤ من هذا البحث.
(٩٤) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٣٤ ـ ٣٣٦.
ابن الأثير: **الكامل**: ٣/ ١٥٤.
الطبري: **تاريخ الأمم**: ٥/ ٩٨.
د. حسين نصار: **الثورات الشيعية**: ١١ ـ ٣٠.
(٩٥) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٣٧.
د. حسين نصار: **الثورات الشيعية**: ٣٩ ـ ٤٥.
(٩٦) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٣٧.

لازدهار هذين التيّارين فيها، ليبقى في مصر التيّار السُّنّي الهاشمي الذي يؤكد أحقية عثمان بالخلافة[٩٧].

لكن علم الكلام الشيعي ما يلبث أن يعود ويزدهر في الفترة التي خضعت فيها مصر للحكم الفاطمي[٩٨] (٣٥٩هـ ـ ٩٦٩م ـ ٥٦٦هـ ـ ١١٧١م) ولكن يظهر أن التيّار الشيعي الإسماعيلي ـ على الرغم من الجهود التي بذلتها الدولة الفاطمية للعمل على ذيوعه في مصر ـ ظلّ محصورًا في دائرة الخلفاء الفاطميين وأتباعهم وفي منطقة القاهرة على وجه الخصوص، وهو أمر أدى بالدولة الفاطميّة نتيجة لإدراكها عدم تغلغل الاتجاه الشيعي في نفوس المصريين إلى الاستعانة بعلماء أهل السُّنّة. ولئن كان ذلك لم يستمر طويلاً[٩٩]، فإن الظاهر على كل حال أن التيار الشيعي الإسماعيلي لم يستطع أن يوجد له أرضية صلبة في مصر، لعدم توفّر الظروف السياسية والثقافية المواتية لازدهار هذا الفكر، وبالإضافة إلى عدم توافقه مع طبيعة المصريين الذين أريد له أن ينتشر بينهم، فبسقوط الدولة الفاطميّة وزوالها عن مصر، زالت عنها مقولات علم الكلام الشيعي الإسماعيلي.

٢ ـ ووجدت في مصر العقيدة الطحاوية لأبي جعفر الطحاوي، التي شكلت في مصر الجناح المقابل للمذهب الماتريدي فيما وراء النهر، ويقوم كل منهما على الفكر الاعتقادي الحنفي، وقد لقيت الطحاوية اهتمامًا كبيرًا من المشتغلين بالدراسات الكلاميّة في مصر درسًا وتدريسًا، فقام بشرحها

---

(٩٧) انظر: أبو الفدا: **المختصر في أخبار البشر**: ١/ ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٩٨) انظر: المقريزي: **اتعاظ الحنفا**: ١/ ١١٦ ـ ١١٧.
ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**: ٤/ ٣٥.
علي ابراهيم حسن: **تاريخ جوهر**: ٦٥ ـ ٧٢.
د. عبد المنعم ماجد: **ظهور خلافة الفاطميين**: ٣٢٢ وما بعدها.
د. حسن ابراهيم: **المعز لدين الله**: ٢٤٠ وما بعدها.
د. محمد جمال الدين سرور: **الدولة الفاطمية**: ٨٠ ـ ٨٥.

(٩٩) انظر: ابن خلكان: **وفيات الأعيان**: ٣/ ٤١٦، المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٤٣.
د. محمد جمال الدين سرور: **الدولة الفاطمية**: ٨٠ وما بعدها.
د. عبد المنعم ماجد: **ظهور خلافة الفاطميين**: ٣٥٠.

العديد من دارسي علم الكلام في مصر، مثل عمر بن إسحاق بن أحمد الحنفي، وعلي بن محمد بن أبي العز الحنفي، ومحمود بن أحمد الحنفي القونوي وغيرهم كثير. ولكن الطحاوية لم تحقق ازدهارًا واسعًا في مصر على الصعيد الشعبي، فيما يبدو، على النحو الذي حققته الأشعريّة فيها، وربما يعود ذلك في بعض جوانبه إلى الدولة الفاطمية، التي عملت على نشر مقولات علم الكلام الشيعي في مصر من خلال مؤسسات الدولة الرسمية، كما يعود إلى أن معظم الفقهاء في تلك الفترة كانوا لا يرون البون واسعًا بين الطحاوية والأشعرية، بالإضافة إلى نشأة الأشعرية في بغداد عاصمة الفكر والثقافة، ووجود العديد من المفكرين الكبار الذين تبنوا الأشعرية، وعملوا على نشرها، على اعتبار أنها أقرب المذاهب الكلاميّة إلى المذهب السُنّي، ثم إلى الظروف التي ربطت بعد ذلك بين الأزهر والأشعرية[(١٠٠)].

٣ ـ ووجدت في مصر أيضًا بادرة كلامية اعتزالية قبل الفتح الفاطمي على يد سيبويه المصري (ت ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م) الذي أخذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وموسى بن رباح الفارسي. لكن هذه البادرة الاعتزاليّة لم تجد في مصر التربة الخصبة اللازمة لنموها، سواء تمثل ذلك في الظروف السياسية غير المواتية لازدهار هذا اللون من التفكير، أو صعوبة تفاعله مع البيئة المصرية وتجاوبه مع طبيعة العصر التي تنشد التوسط بين العقل والنقل[(١٠١)].

٤ ـ وازدهر المذهب الأشعري في مصر، وصارت القاهرة معقل هذا المذهب، بعد زوال الخلافة العباسية في بغداد على أيدي التتار والمغول، وانتقالها ـ ولو شكليًا ـ إلى مصر، وربما يرجع ذلك ـ كما ألمحنا من قبل ـ إلى الروح المحافظة وغلبتها على علماء الأزهر، وقد صاحب ازدهار التيّار الأشعري في مصر ازدهار التيّار الصوفي العملي الذي تمثل في الطرق

---

(١٠٠) انظر: ص ٥١ من هذا البحث.

(١٠١) انظر: ص ٤٨ من هذا البحث.

الصوفيّة التي ازدهرت في العصر العثماني وما قبله(١٠٢)، وكان من أبرز مظاهر التصوّف في هذا العصر تحوله من ظاهرة وجدانية أو فكرية إلى ظاهرة اجتماعية أكثر من أي شيء آخر، تتمثل في حياة أتباعه في رحاب الزوايا، وتحت إرشاد الشيوخ الذين مكّنتهم شخصياتهم من اجتذاب المريدين، واكتساب ثقة المحسنين من الأمراء والأثرياء من المصريين(١٠٣)، وقد وضع صوفيّة العصر العثماني آدابًا ألزموا بها من سلك على أيديهم، وكان بعضها يقضي بالزهد في طلب العلم، ويروج عدم التعلم على يد مدرس أو كتاب، فقد تتلمذ الشعراني وهو إمام عصره على سبعين شيخًا لا يعرف أحد منهم علم النحو(١٠٤)، وكان بعضهم لا يلتزم بالتكاليف الشرعية بحجة أنهم من أهل الحقيقة، مثل عبد القادر الدشطوطي، وعلي الخواص، وإبراهيم المتبولي(١٠٥) ولم يجد المشتغلون بعلم الكلام في مصر مانعًا من أن يلحقوا بكتاباتهم فصولاً صوفيّة، كما ألمحنا من قبل، كما لم يجد المتصوفة حرجًا في أن يمزجوا بين الكلام الأشعري والتصوّف وأحيانًا نجد الجمع بين التصوّف والكلام والفقه، كما هو الحال في «النور المبين»، و«حاشية العطار على جمع الجوامع» و«اليواقيت والجواهر» وغير ذلك من مؤلفات سبق أن ألمحنا إلى بعضها(١٠٦)

٥ ـ وشهدت مصر كذلك بادرة كلاميّة ماتريدية من خلال العناية بالشروح التي قدمت على كتاب أحد تلاميذ الإمام أبي منصور الماتريدي، وهو كتاب «العقائد النسفية» لأبي جعفر بن عمر الأنصاري النسفي في الأزهر، ولكن الماتريدية لم تزدهر في مصر على النحو الذي ازدهرت به في بلاد ما وراء النهر، وربما يرجع ذلك إلى أن أغلب فقهاء الحنفية في

---

(١٠٢) See: Michael Winter: *Society and Religion*: pp. 88-117

(١٠٣) انظر د. توفيق الطويل: **التصوف في مصر**. ٥٦.

(١٠٤) انظر الشعراني **البحر المورود**: ٢٥٣ ـ ٢٥٤

(١٠٥) انظر الشعراني **اليواقيت والجواهر** ١/ ١٥١، ٢/ ١٤٧، Bayard Dodge: Al-Axhar pp. 84-86

(١٠٦) انظر ص ٦٠ من هذا البحث

مصر، كانوا على مذهب الأشعري في الأصول، كذلك لم يقم الحكام الأتراك بإنشاء المدارس للترويج للمذهب الماتريدي، بالإضافة إلى أن علماء تلك الفترة لم يكونوا يرون كبير اختلاف بين الماتريدية والأشعرية، وكذلك لم يزدهر فكر ابن تيمية في مصر ازدهارًا واسعًا في تلك الفترة، وإن كانت هناك مجادلات كلاميّة بينه وبين من تابعه من جانب وبين الأشعرية الصوفيّة في مصر من جانب آخر. وكذلك لم يزدهر التيّار الحنبلي في مصر، وربما يعود ذلك إلى دخوله متأخرًا فيها وإلى تشدد الحنابلة، بالإضافة إلى أن أغلب فقهاء الحنابلة في مصر، كانوا ينتمون إلى المذهب الأشعري، وقد وجدت مجادلات كلامية بين الأشعرية والحنابلة في مصر[١٠٧].

وربما تعود غلبة الأشعرية ـ الصوفيّة في مصر إلى جهود الأزهر الذي سادت فيه النزعة السُّنّيّة المحافظة وهو أمر لم تحظَ به المذاهب الأخرى، وربما تعود إلى طبيعة المذهب نفسه الذي حاول أن يتخذ موقفًا وسطًا بين العقل والنقل، واحتفاظه بلون من التقارب بينه وبين المذهب الماتريدي والمذهب الطحاوي من وجهة نظر علماء تلك الفترة، وإن كانت بعض الدراسات المعاصرة تذهب إلى أن الماتريدي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشعرية[١٠٨]. وربما تعود إلى ذلك التفاهم أو التقارب الذي تحقق بين الأشعريّة والاتجاهات الصوفية التي ازدهرت في مصر ازدهارًا واسعًا. وعلى الجملة، فقد انتشر المذهب الأشعري ـ الصوفي في مصر لأسباب ترجع إلى طبيعته المعتدلة نسبيًا، وإلى الظروف السياسية التي وجد فيها، وأهمها رعاية الأيوبيين له في مصر[١٠٩]، ولا يزال المذهب الأشعري صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في هذه الجامعة الدينية المحافظة في

---

(١٠٧) انظر: ٢٤ من هذا البحث.

(١٠٨) انظر: د. محمود قاسم: **مقدمة مناهج الأدلة**: ١٠١.

(١٠٩) انظر: المقريزي: **الخطط**: ٢/ ٣٤٣.

جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة**: ١٢١.

هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**: ١٩٠.

مصر، ولا يكاد ينازعه سوى مذهب ابن تيمية، وقد أشار أحد شيوخ الأزهر أنفسهم إلى ذلك قائلاً: «أما النهضة الحديثة لعلم الكلام، فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية»[١١٠].

وبعد أن فرغنا من دراسة أطوار الفكر الفلسفي في مصر قبل العصر الحديث، ننتقل إلى دراسة أبرز العوامل المؤثرة في تشكيل الاتجاهات الفكرية والفلسفية في مصر في القرن العشرين، وسوف نبدأ بدراسة أثر التعليم المصري على مسيرة الفكر المصري المعاصر، وهذا هو موضوع الفصل التالي.

---

(١١٠) مصطفى عبد الرازق تمهيد ٢٩٥.

الفصل الأول

التعليم

تمهيد

يعد التعليم عاملاً مهمًا من العوامل المؤثرة في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر المعاصرة باتجاهاته المتعددة، إن لم يكن أهمها على الاطلاق، إذ إن سائر العوامل الأخرى من بعثات وترجمة وصحافة ترتبط به على نحو أو آخر.

ويتناول هذا الفصل أثر التعليم المصري على مسيرة اتجاهات الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين ولما كان الكثير من الأفكار الفلسفية قد نمت وتطورت في مصر قبل القرن العشرين، فإن البحث عن دور التعليم في الفكر الفلسفي سوف يعود إلى المرحلة السابقة على ذلك، أعني فترة القرن الثامن عشر؛ فيدرس هذا الفصل: التعليم في عصر محمد علي وخلفائه وأثر ذلك على مسيرة تيارات الفكر الإسلامي والتعليم في عصر الاحتلال البريطاني وأثر ذلك على ازدواجية الفكر المصري، والجهود الوطنية لمقاومة سياسة الاحتلال، ثم المرحلة الحديثة من تطور التعليم المصري، وهو في هذا كله يحاول أن يلقي الضوء واضحًا على تطور مسيرة الفكر الفلسفي في مصر.

١ ـ التعليم في عصر محمد علي وخلفائه (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م)

أ ـ ١ ـ التعليم في عصري محمد علي وإبراهيم (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م)

قضت الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٢١٢هـ/١٧٩٨م على نظام

الحكم التركي فيها، وإن كانت هذه الحملة لم تستطع أن [illegible] شيئًا خلال الثلاث سنوات فيما يتعلق بنظام التعليم سوى إنشاء مدارس ثلاث لتعليم أطفال الجالية الفرنسية فيها، أما باقي المدارس والمنشآت التي قررت الحملة إنشاءها في مصر، فلم يخرج منها شيء إلى حيز التنفيذ[1]، وإن كان الأثر الإيجابي للحملة يتمثّل في بث الوعي بالذات المصريّة الفاعلة التي تستطيع أن ترفض ما يفرض عليها، وقد تمثّل ذلك في ثورة القاهرة الأولى وثورة القاهرة الثانية، وفي اطلاع المصريين على تخلفهم عن حضارة العصر، ففي الوقت الذي كان يحارب فيه المماليك والعثمانيون بالسيف كان الفرنسيون يستخدمون المدافع، وتأكّدت لدى المصريين حاجتهم إلى التغيير والتجديد.

ثم تولى محمد علي أمور الحكم (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م) في مصر بناءً على رغبة المصريين، وكان جنديًا عثمانيًا قدم إلى مصر مع الجيش التركي، وقد أضفت عليه مكانته العسكريّة هالة ساعدته في اعتلاء عرش مصر في ذلك الوقت.

لقد أدرك محمد علي أهمية التعليم في إحداث نهضة شاملة بالبلاد، على الرغم من كونه أميًا لا يستطيع كتابة اسمه[2]، وأن التعليم الموجود آنذاك في الأزهر لا يستطيع أن يتكفل بإحداث نهضة حضاريّة، وإن كانت هناك بوادر للنهضة العلمية في مصر قبيل الحملة الفرنسية[3]، ومهما يك من شيء فقد ظهر لمحمد علي أن التعليم في الأزهر لا يمكن أن يحقق أغراضه من تخريج طوائف من أهل البلاد والمتوطنين بها يعاونونه فيما يريد أن ينشئ من مؤسسات ويضع من نظم[4] كذلك لم يكن في مقدوره أن يحتفظ للأزهر بمقام خاص؛ لأنه كان تركيًا قليل الحظ من الثقافة العلمية،

---

(١) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 97-98.

(٢) See: Viscount Milner: England in Egypt p. 298.

(٣) انظر: محمود شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ١٢٢ ـ ١٢٥.

(٤) انظر: د. سعيد اسماعيل علي: **تاريخ التربية والتعليم**: ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

ولكنه كان مع ذلك رجل عمل ينشد الإصلاح ويعمل له[٥]. وفي الجملة، فإن التعليم الأزهري - على الرغم من أهميته واعتباره - لم يكن يصلح عندئذ لتخريج فئة متصلة بالحياة، تعمل على تحديث مصر، كما يريد محمد علي[٦].

لقد نظر محمد علي إلى التعليم نظرة نفعية، ارتبطت برغباته في تنفيذ مآربه الخاصة في الانفصال عن السلطان العثماني، وكان الجيش هو الأداة الأساسية لتحقيق هذا الهدف فربط ربطًا وثيقًا بين التعليم وحاجات الجيش؛ لذا فلم يكن من الغريب أن يكون أول ما يقوم محمد علي بإنشائه، هو المدارس الحربية، تليها مدرسة الطب، ثم مدرسة الترجمة[٧].

هذا الهدف الأساسي لما يجب أن يكون عليه النظام التعليمي - وهو خدمة مصالح الجيش فحسب - دفع محمد علي للاتجاه إلى أوروبا لاقتباس نظامها التعليمي، ليكون عونًا له في القيام على ما استجد بمصر من نظم حربيّة وإداريّة واقتصاديّة مستمدّة هي أيضًا من الغرب[٨]، ومن ثم بدأت ثنائية التعليم في مصر، ووُجِد سُلّمان تعليميان غير مرتبطين ولا متصلين بعضهما ببعض[٩].

ويذهب باحث آخر إلى أن هدف هذا التعليم الذي استجلبه محمد علي

---

(٥) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، مادة «أزهر»: ٢/ ٦٠.

(٦) See: Russell Galt: *The Effect of centralization* p. 11.

(٧) See: Robert L. Tignor: *Modernization and British coloniol* p. 312. J. E. Marshall: *The Egyptian Enigma* p. 183.

عبد الرحمن الرافعي: **عصر محمد علي**: ٣٢١.
أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١١٥.
أمين سامي: **التعليم في مصر**: ١٣.

(٨) See: Viscount Milner England in Egypt p. 298, Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 104, Russell Galt: *The Effect of Centralization* p. 18, Judith Cochron: *Education in Egypt* p. 41 P. J. Vatikiotis: *The Modern History of Egypt* p. 94.

(٩) انظر: د. جرجس سلامة: **أثر الاحتلال البريطاني**: ١.

من الغرب لتكوين القوة العسكرية ارتبط بتوجهات محمد علي الاقتصادية التي أملت عليه ألا يقتصر على حكم البلاد فقط، بل يقوم كذلك باحتكار كل مصادر الثروة والاقتصاد في مصر، حتى يتمكن من تكوين تلك القوة العسكريّة المتطوّرة، التي كان يعمل لها منذ كان في الثلاثين من عمره[١٠]، وبالتالي كان اهتمام محمد علي بموضوع التعليم اهتمامًا عمليًا مدفوعًا في الأساس بالاعتبارات التنظيميّة والإداريّة، التي فرضت عليه تخريج مجموعات متدربة من الفنيين[١١]، وهو مطلب لا يساعد عليه التعليم التقليدي المنتشر في هذه الفترة بمصر، مما حدا به إلى إرسال البعثات التعليميّة إلى أوروبا، لنقل نظام التعليم الغربي إلى مصر، فأرسل أول بعثاته إلى إيطاليا حوالي عام ١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م، كما قام من أجل هذا الغرض العملي بتأسيس المدارس العالية، مثل مدرسة الطب، والصيدلة، والمحاسبة، والطب، والألسن بالإضافة إلى المدارسة الحربيّة[١٢].

وهكذا، عني محمد علي بإنشاء المدارس في عهده، وبصفة خاصة المدارس ذات الطابع الحربي[١٣]، التي تستطيع أن تخدم أغراضه العسكرية التوسعيّة في إنشاء دولة حديثة قويّة تعتمد على القوّة العسكريّة فحسب، فعني - مدفوعًا بأغراض عسكرية، قد لا تخدم بالضرورة مصلحة الشعب - بتأسيس المدارس العالية ثم اتبعها بالمدارس الابتدائية، وإن كان الرافعي يشيد بوجهة النظر هذه، قائلاً: «ونعم ما فعل؛ لأن الأمم إنما تنهض أولاً بالتعليم العالي، الذي هو أساس النهضة العلمية»[١٤]، فأنشأ بعض هذه المدارس في سنة ١٢٣٢هـ/ ١٨١٦م، مثل المدرسة التي وجدت

---

(١٠) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 104.

(١١) انظر: د. نزيه الأيوبي: **سياسة التعليم في مصر**: ٣١ - ٣٢.

أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**: ٢٨.

(١٢) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 105.
Judith Cochron: *Education in Egypt* p. 4.

(١٣) انظر: أمين سامي: **تقويم النيل**: ٢/ ٥٦٧ - ٥٨٨.

(١٤) عصر محمد علي: ٣٩٧.

بالقلعة، وفي سنة ١٢٣٧هـ/ ١٨٢١م أصدر أمرًا بإنشاء المدرسة الحربيّة بأسوان، وفي سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م أسس عثمان نور الدين مدرسة حربيّة بالقصر العيني، ومدرسة «أركان الحرب» بالخانقاه شمالي القاهرة، وفي سنة ١٢٤٢هـ/ ١٨٢٧م أسست مدرسة «الطب»، ثم مدرسة «الدرسخانة الملكية»، ثم مدرسة «الإدارة الملكية»، وفي فترات مختلفة أنشأت الحكومة مدرسة الزراعة، والمدفعيّة، والفرسان، والمشاة، وفي هذه الفترة أيضًا ١٢٦٦هـ/ ١٨١١م - ١٢٥١هـ/ ١٨٣٦م أنشأت الحكومة المكاتب الابتدائية بالأقاليم، وكانت هذه المدارس تتبع ديوان الجهادية مباشرة، إلى أن شكل لها ديوان مخصوص يعرف بديوان المدارس سنة ١٢٥١هـ/ ١٨٣٦م - ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٧م[١٥].

ويلاحظ أن العنصر المصري في هذه المدارس التي أنشأها محمد علي كان ضعيفًا ومحدودًا في البداية؛ ذلك لأن الحكومة لم يكن يعنيها إلا تخريج أعوان مخلصين لها، يقومون على ما استحدثته من نظم حربيّة واقتصاديّة وإداريّة[١٦]، ومن هنا يذهب البعض إلى أن النظام التعليمي الذي وجد في عصر محمد علي، لم يكن يقصد منه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة خدمة الشخصية المصرية أو العمل على تطوير الحياة الفكرية للقوم الذين ينتشر بينهم[١٧]، فلم يكن محمد علي مهتمًا ببناء الإنسان المصري وتعليمه وتثقيفه كمواطن وكمنتج، ومن هنا فبمجرّد أن انهار صرح الاحتكارات الصناعية الضخمة، دخلت مصر عصر الظلام مرة أخرى في عهد عباس الثاني الذي شهدت البلاد في عهده نكسة تعليمية وصناعية كبرى[١٨]، وإن كان عهد

---

(١٥) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٧ - ٩،

Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 117-157., Philip Saber: *Public Education* pp. 12-13.

(١٦) انظر: أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**: ٨٧ - ٨٨.

(١٧) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 152.

(١٨) انظر: د. نزيه الأيوبي: **سياسة التعليم**: ٣٤،

Philip Saber: *Public Education* p. 14.

محمد علي قد أنجب رجال عصر إسماعيل، ومنهم علي مبارك، ورفاعة الطهطاوي.

وهكذا، كان التعليم حينئذ نشاطًا تحتكره الدولة، وتوجهه لتحقيق سياستها المتعلقة بإنشاء دولة حديثة، تعتمد على التصنيع الحربي الذي يخدم مصلحة الحاكم فحسب ـ وإن كان الشعب المصري يتوق إلى ما سبق له من التوحد مع بلاد الحرمين والشام ـ في إطار سياسة احتكارية لكل أنشطة التعليم والحياة في مصر، سياسة احتكارية وجدت وسيلتها في التعليم المدني الحديث، دون التعليم الدّيني الذي قام عليه الأزهر في تلك الفترة، قانعًا بالانكباب على دراسة مؤلفات عصور الجمود والتخلف، إذ كان المطلوب حينئذ لونًا معينًا من التعليم، تتم فيه العناية بالعلوم الطبيعية والرياضية دون غيرها من الدراسات الاجتماعية والدينية، وكان ذلك انعكاسًا للسياسة العامة للدولة في ذلك الوقت، فما دامت هذه السياسة تتطلع إلى التوسع، وتحقيق الأحلام الامبراطورية، فإن استخدام العلوم الحديثة يعتبر السبيل الأنسب والأهم، بالإضافة إلى ازدهار التعليم العسكري، فالدولة عسكرية بالدرجة الأولى والمشروعات التوسعية تتطلّب بصفة مستمرة مزيدًا من الضباط والجنود الذين يكونون على علم بأحدث الأساليب والفنون الحربيّة، وكل ذلك لا بد أن يتم عن طريق مدارس عسكرية أو ذات طابع عسكري[١٩]، تستطيع أن تقوم بتنفيذ سياسة الدولة، ومن هنا يأخذ البعض على السياسة التعليمية لمحمد علي محدودية الهدف الذي استهدفته، والذي يتمثل في حصر التعليم في خدمة احتياجات الجيش في ظل الإشراف الكامل للدولة العسكرية الاحتكارية عليه[٢٠].

وصفوة القول: إن التعليم في مصر في عصر محمد علي (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٥٦هـ/ ١٨٤١م) قد اتخذ وجهة جديدة، تختلف عن تلك

---

(١٩) انظر: د. سعيد إسماعيل علي: **تاريخ التربية والتعليم**: ٣١١، ٣١٥.

(٢٠) See: P.J. Vatikiotis: *The Modern History of Egypt* p. 94.

الوجهة التي ألفناها من قبل في العصر العثماني، إذ أصبح التعليم في تلك الفترة من مهام الدولة ـ بعد أن كان أهليًا في جملته ـ توجهه كيف تشاء، وقد احتكرت الدولة وضع السياسة التعليمية لتلك الفترة وتنفيذها، كما احتكرت سائر وسائل الإنتاج والتصنيع والاقتصاد لصالحها، وربطت ربطًا وثيقًا بين العملية التعليمية ومتطلبات إنشاء الدولة العسكرية الحديثة، فتمثّل هدف التعليم في إمداد الآلة العسكرية للدولة بما تحتاجه من خدمات، تستطيع بها أن تقيم الامبراطورية التي يطمع محمد علي في إقامتها، ومن هنا انصرف اهتمام محمد علي عن التعليم الدّيني في الأزهر، الذي ارتأى فيه أنه تعليم منفصل تمام الانفصال عن المتطلبات التي تحتاجها دولته الحديثة، ولم يكتفِ بذلك بل عمد إلى نزع الأوقاف التي ينفق منها على طلاب العلم بالأزهر لمصلحة الدولة العسكرية التي تعتمد على الجيش اعتمادًا كاملًا وكليًا.

ومن هنا، فإن النظام التعليمي في عهد محمد علي لم يكن يقصد منه تحقيق تطور اجتماعي وسياسي واقتصادي، يتعلق بالشعب المصري، بقدر ما كان يقصد منه تحقيق نفع خاص لصاحبه، يتعلق بتحقيق مصلحة ترتبط بظروفها التاريخية التي حدثت فيها، ولا يتعلق بإحداث نهضة شاملة على المدى الزمني الطويل لمصلحة الأُمّة التي وجد فيها مثل هذا النظام التعليمي.

وقد ظل التعليم الدّيني في مصر في عصر «محمد علي» على حالته التي كان عليها في أواخر العصر العثماني، في البيئة الأصلية التي وجد فيها من قبل، أعني الكتاتيب والأزهر، وتمثّلت معالم الفكر السائد عندئذ في غلبة التيّار الأشعري بفضل محافظة علماء الأزهر، وهيمن ذلك على المتون والشروح والتقريرات التي كانت تدرس في تلك الفترة، كما تمثل عمليًا في هيمنة التيّار الصوفي العملي الذي قادته الطرق الصوفيّة في مصر التي ازدهرت جماهيريًا على نحو واسع في العصر العثماني، رغم ما كانت تعانيه من الجمود والسلبية والاستكانة، ولكن الأزهر وإن جمد على لون محدد من الدراسات الكلاميّة، هو المذهب الأشعري من بين مذاهب الكلام

الإسلامية، فإنه قد أسهم إلى حدٍّ بعيد في الحفاظ على الهويّة الثقافية الإسلاميّة للشعب المصري والأمّة الإسلاميّة طوال تلك القرون.

وفي الجملة، فإنه في هذه الفترة يلاحظ سيادة أسلوب الحواشي والشروح على المؤلفات القديمة، وهي ظاهرة ليست خاصة بالتعليم الدّيني في الأزهر فحسب، بل هي ظاهرة شملت إلى حدٍّ بعيد أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي في ذلك الوقت وبصفة خاصّة في بلاد فارس[(٢١)].

والخلاصة في أمر التعليم الذي نهض به محمد علي أنه استهدف تحقيق أمور ثلاثة: أحدها، تغذية الجيش بمن احتاج إليهم من الضباط والمهندسين، والثاني، إمداد الحكومة بما تحتاجه من الموظفين الإداريين والثالث، إعداد المدرسين والمترجمين الذين احتاجت إليهم المدارس الحديثة[(٢٢)].

لقد أدرك محمد علي حاجة المدارس التي أنشأها إلى مزيد من العناية والاهتمام، بعد أن بدأت أوضاعها في الضعف في أخريات حياته، فأمر بإنشاء ديوان المدارس في ١٢٥١هـ/١٨٣٦م الذي عمل من خلاله على فك الارتباط الوثيق بين هذه المدارس وبين ديوان الجهادية، وقد اقترحت اللجنة التي شكلت بأمر محمد علي إنشاء ثلاث مراحل من التعليم: الابتدائية، والتجهيزيّة، والخصوصيّة، مع توجيه مزيد عناية للمرحلة الأولى[(٢٣)].

وبإنشاء ديوان المدارس ١٢٥١هـ/١٨٣٦ ـ ١٢٥٦هـ/١٨٤١م، أصبح التعليم الأولي في المكاتب الأهلية لا يعتمد على الأوقاف الخيرية فحسب، بل أصبح هذا اللون من التعليم من مسؤوليات الحكومة نفسها، بعد أن أهمله محمد علي طويلاً، وجعل التلامذة يدخلون المدارس التجهيزيّة مباشرة

(٢١) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢٠ وما بعدها.

(٢٢) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية**: ١/ ٦٧.

(٢٣) انظر: أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**: ٩٥ ـ ٩٦.
Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 195-208.

دون رغبة في ضياع الوقت، وهكذا استمر احتكار الدولة للتعليم، وسيطرة نظام المركزية التعليمية على كل مراحل التعليم في مصر، عدا التعليم الدّيني الذي أهمل إهمالاً تامًا تقريبًا، ولم يلتفت إليه، ولم يخفف ديوان المدارس من مركزيّة السلطة التعليميّة التي بقيت في يد محمد علي وديوان الجهاديّة، وهكذا يمكن أن يرجع إلى محمد علي ـ برغم أثره العظيم في الحياة المصرية ـ جانب المسؤولية في عدم تطور الفكر الدّيني والفلسفي لإهماله الأزهر، وقلّة عنايته بالدراسات الاجتماعيّة والإنسانية على وجه العموم.

هذا النظام التعليمي الذي شاده محمد علي، على الرغم من أنه كان موجّهًا إلى خدمة الجيش، فإن التحرر من النفوذ الأجنبي، وبروز طبقة من المثقفين والتكنوقراطيين المصريين، وتبلور المشروع الوطني للنهضة المصرية، في ظلّ مناخ عسكري أقرب إلى الدكتاتورية، كل ذلك هيأ لهذا التعليم ذي الطابع الفني أن يأخذ وجهًا ثقافيًا وحضاريًا، بحيث يصبح سبيلاً إلى توعية المواطن بحقوقه وواجباته، وإذكاء انتمائه الوطني، وإلى تفجير إمكاناته ومواهبه، للتخلص من مواريث التخلف وبناء حضارة جديدة[٢٤]، كما كان النظام التعليمي الذي أقامه من أعظم الإصلاحات التي شهدتها مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر والتي قدر لها الاستمرار والنماء[٢٥].

لقد توافرت عدة عوامل عسكرية وسياسية أدت إلى انهيار النظام التعليمي الذي شاده محمد علي في أخريات حياته ابتداء من سنة ١٢٥٦هـ/ ١٨٤١م، ففي الوقت الذي تحطمت فيها آمال محمد علي العسكرية بمقتضى معاهدة لندن ١٢٥٥هـ/ ١٨٤٠م، وانقاص عدد أفراد الجيش، وفتح الأسواق المصرية أمام المنتجات الغربية، وإغلاق العديد من المصانع، الذي أدى إلى ضعف الموارد الاقتصادية التي تمول العملية التعليمية التي يقوم

(٢٤) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث و المعاصر**: ٤٣ ـ ٤٤.
(٢٥) انظر: أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**: ٢٧.

عليها محمد علي بنفسه، مما أدى إلى وصول هذا النظام إلى درجة كبيرة من السوء بشكل لا يرجى معه إصلاح، بل إن تأثير الحالة الاقتصاديّة دفع إلى حصر غرض التعليم في إعداد الموظفين فحسب، وأدى إلى إغلاق الكثير من المدارس(٢٦).

وخلاصة القول، إن هناك ارتباطًا وثيقًا بين المؤسسات التعليمية التي أنشأها محمد علي، وبين حاجات الجيش والأسطول(٢٧)، دفعت به إلى الأخذ بالنظم التعليميّة الغربية، وبصفة خاصّة النظام الفرنسي، وعندما اصطدم محمد علي بالسلطان العثماني، الأمر الذي دفع السلطان إلى الاستعانة بالدول الأوروبيّة، مما أدّى في النهاية إلى توقيع معاهدة لندن ١٢٥٥هـ/١٨٤٠م، واشترك في توقيعها مع الدولة العثمانية: انكلترا، والنمسا، وبروسيا، فكانت بداية النهاية بالنسبة لنظام محمد علي العسكري والتعليمي، فانكمش عدد الجيش، مما أدى إلى إغلاق معظم المدارس، وتخفيض ميزانية ديوان المدارس إلى حد كبير، ويلاحظ على السياسة التعليمية لعصر محمد علي ـ وهي سياسة تعرضت للنقد من قبل الباحثين المعاصرين(٢٨) ـ الآتي:

١ ـ ازدواجية النظام التعليمي الموجود في مصر في هذه الفترة، ذلك أن السياسة التعليمية لمحمد علي قد عمدت إلى إهمال الأزهر، وأنشأت بجانبه التعليم المدني الحكومي الذي تشرف عليه الحكومة، وسار كل في طريق الأزهر والكتاتيب الأهلية الأوّلية، التي كانت بمثابة مرحلة تمهيديّة يلتحق بها التلميذ، حتى يتمكن بعد مرحلة دراسية معينة من الالتحاق بالأزهر، الذي صار منعزلاً عن واقع الحياة ومشكلاتها إلى حد بعيد، منكبًا على طريقة التدريس التي استمرت معه منذ العصر العثماني ـ عصر الجمود

---

(٢٦) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 232-243.

(٢٧) See: Robert L. Tignor: *Modernization and British Colonial* p. 32.

د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية في مصر**: ١/ ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٨) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ٤٤ وما بعدها.

والتخلّف ـ دون أن يشارك مشاركة فعالة في تشكيل الوجه الحضاري الثقافي لمصر في تلك الفترة. وفي الحقيقة فقد تكالبت الظروف التي عملت على إبعاد الأزهر عن مشكلات التعليم وقضاياه خاصّة أن الوالي الجديد يريد أن ينشئ نظامًا تعليميًا يحقق طموحاته العسكريّة لا غير، وقد تعرض موقف محمد علي من الأزهر وإهماله، للنقد من جهة المعاصرين لتلك الفترة[٢٩]، ومن جهة الباحثين المعاصرين في العصر الحديث[٣٠]، ومن هنا خلف لنا الأزهر بجموده الذي ران عليه منذ العصر العثماني، ومحمد علي بطموحاته العسكرية تلك الازدواجية بين نظام التعليم الدّيني والتعليم المدني، التي ما زلنا نعاني منها حتى الآن، وهي مشكلة لم تكن موجودة من قبل في الفترة الزاهرة للحضارة الإسلامية.

٢ ـ سيادة المركزيّة في نظام التعليم المصري في ذلك العهد، فقد احتكرت وسيطرت الدولة على النظام التعليمي الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بحاجاتها من الضباط، والمهندسين، والموظفين، وقد ارتبطت هذه المركزيّة بالنظم التعليميّة، التي تقوم الدولة بالإشراف عليها. أما التعليم الموجود في الأزهر والكتاتيب، فقد كان يتجه وجهة تخالف السياسة العامة التي يهدف إليها نظام الحكم العسكري للدولة، وبالتالي لم تحاول الدولة أن تمد سيطرتها على هذا اللون من التعليم، كما أدت هذه المركزية التي اعتمدها محمد علي إلى إهمال التعليم الشعبي، الذي يهتم بنشر المعارف الأولية بين أبناء الأمّة، وركزت الاهتمام على التعليم الخصوصي الذي يتخرج فيه الموظفون الذين يقومون بالعمل في أنظمة الدولة الحكومية. والحقيقة أن هذه المركزيّة التي طبعت السياسة التعليميّة لمحمد علي، ليست ببعيدة عن تلك المركزيّة التي شملت كافلة مناحي الحياة المصرية، وبصفة خاصّة الجانب الاقتصادي منها، فقد احتكر محمد علي في عصره كل وسائل الإنتاج الزراعية والصناعية، ولم يخفف إنشاء ديوان المدارس (١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م ـ ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م) من هذه المركزيّة الطاغية على النظام التعليمي

(٢٩) انظر: رفاعة الطهطاوي: **مناهج الألباب**: ٣٧٢.
(٣٠) انظر: د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر المصري الحديث**: ١٢٥ ـ ١٢٩.

لمحمد علي، وهي صفة سوف تزدهر ازدهارًا كبيرًا على يد الاحتلال البريطاني فيما بعد، فيما يتعلق بالنظام التعليمي المصري.

٣ ـ لم تكن هناك صلة وثيقة بين مراحل التعليم المختلفة في عصر محمد علي، على الرغم من أنها كانت تتجه كلها إلى هدف واحد، وهو إعداد التلاميذ لوظائف الحكومة، فالتعليم الابتدائي الأولي في مكاتب ومدارس المبتديان، كان يعدّ للتعليم التجهيزي في مدرسة القاهرة والاسكندرية، والتعليم التجهيزي يعدّ التلاميذ للمدارس الخصوصية المتعدّدة، والتي ينتهي عندها التلميذ من عهد التلمذة، ويبدأ عهد الوظيفة[٣١].

٤ ـ الاهتمام بالمدارس العسكرية بالإضافة إلى المدارس المدنية على النظام التعليمي الغربي[٣٢]. المدرسة الابتدائيّة الأولية، المدرسة الثانويّة، المدرسة العالية، والتأثر بصفة خاصّة بنظام التعليم الفرنسي[٣٣]، وإدخال أنواع جديدة من المدارس لم تكن معروفة من قبل، مثل مدرسة الألسن، التي أسست سنة ١٢٤٥هـ/ ١٨٣٥م، ومدرسة الطب البيطري التي أنشئت ١٢٣٦هـ/ ١٨٢٠م[٣٤] وغيرهما من المدارس ذات الطابع الغربي الحديث.

وفي عام ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م تولى إبراهيم باشا حكم مصر من أبريل إلى نوفمبر، وفي عهده تم افتتاح عدد من المكاتب الابتدائيّة الأولية، لكن هذه الكتاتيب ما لبث أن أغلقت هي الأخرى[٣٥].

ولقد كان لإبراهيم باشا آراء حديثة في التعليم، تتعلق بضرورة اشتراك الأهالي في تحمّل نفقات التعليم، وألا تكون الحكومة فحسب هي

---

(٣١) انظر: أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد علي: ٦٠٦ ـ ٦٠٧.

(٣٢) See: Robert L. Tignor: *Modernization and British Colonial* p. 34.

(٣٣) Ibid. p. 32.

(٣٤) Ibid. p. 33.

(٣٥) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 234.

المسؤولة عن التعليم[٣٦]. وعلى أية حال، فإن هذه الفترة القليلة التي مكثها إبراهيم في الحكم تجعل أعماله قليلة جدًا، فيما يتعلق بنظام التعليم في مصر[٣٧]، بالإضافة إلى أن هذا النظام التعليمي الذي أنشأه محمد علي كان قلقًا، معلقًا في الهواء، لم تمتد جذوره إلى باطن التربة المصرية، مما أدى إلى إصابته بضرب من الاستمرار حينًا، والترنح حينًا آخر، والتوسع حينًا، والانكماش حينًا آخر[٣٨].

ب ـ ١ ـ عصر عباس الأول ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٩م ـ ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م

تولى عباس الأول أمور الحكم في مصر في الفترة من ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م ـ ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م، وقد عمل على تقويض النظام التعليمي، وهدم المدارس، ووقف الحركة التعليمية، «فقد كان يرى أسوأ الرأي في منشئات محمد علي التعليمية، ويزيد عباس تمسكًا بهذا الرأي بعض ما حدث في أوائل حكمه، حينما جمع المهندسين والأطباء البيطريين، ودعا إلى امتحانهم، وسرعان ما اتخذ من نتيجة هذا الامتحان ذريعة لتسفيههم، وتسفيه النظام كلّه، كان عباس يضيق بالإصلاح، ويرى في الهدم أقرب الوسائل وأيسرها[٣٩]؛ ونظرًا لكراهيته لتعليم المصريين، فقد اعتمد ضرورة إغلاق معظم هذه المدارس[٤٠]، ولم يُبْقِ إلا على المدارس التي تخدم حاجته فحسب، فهو محتاج إلى مهندسين لأبنيته وقصوره، فليبق المهندسخانة لتخرج له المهندسين، وليكل إليها هي نفسها إعداد تلامذتها الجدد، وجيشه محتاج إلى أطباء، فليبق مدرسة الطب، أما تلامذتها فلتأخذهم من أي مصدر شاءت، آنًا من الأزهر وكتاتيب البلاد، وآنًا من المهندسخانة. أمّا

---

(٣٦) See: Philip Saber: *Public Education* pp. 14-15.
أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**: ١٥٣.

(٣٧) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 285.

(٣٨) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٥١.

(٣٩) د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١١.

(٤٠) See: Philips Saber: *Public Education* p. 15, *Judith Cochron to the History of Education* pp. 292-293.

المدارس الحربيّة فليجمعها في مؤسسة واحدة، وليفرز لها صفوة التلامذة من غلمان الترك[٤١].

أمّا ديوان المدارس في عهد عباس، فقد عانى الكثير من المشكلات التي أفرزها ذلك العهد[٤٢]، ومن هنا فإن ملاحظة أمين سامي في أن «عباس» قد طمس معالم العلم في البلاد[٤٣]، تعد من هذه الوجهة صحيحة إلى حد بعيد. ويدافع البعض عن السياسة التعليمية لعباس مبيّنًا أن كثيرًا من هذه المدارس قد أغلقت في عهد محمد علي، وبصفة خاصّة في أواخر عهده، بالإضافة إلى أن هؤلاء الكتاب الذين ينسبون إلى عباس تهمة إغلاق المدارس التي قام محمد علي بإنشائها، يربطون ربطًا طرديًا بين التطور الفكري والثقافي وبين الكثرة في عدد المدارس والطلاب، وكذلك كمية الأموال التي تُنفق في سبيل هذا اللون من التعليم، وهذه وجهة نظر تتجاهل صفة الفاعلية الموجودة في المدارس أو النظام التعليمي، بغض النظر عن قلتها أو كثرتها[٤٤].

وكذلك، فقد ظل التعليم العالي الدّيني في الأزهر على حالته التي كان عليها في العصر العثماني، دون رغبة حقيقية من الدولة الحاكمة في إصلاحه، وجعله يتواكب مع واقع الحياة. ومن هنا نستطيع أن نزعم ـ إلى حد ما ـ أن التيّارات الكلاميّة الموجودة على الساحة في تلك الفترة، لم يحدث فيها تغيير يذكر: أعني التيّار الأشعري، والتيّار الصوفي العلمي الذي تمثّل في الطرق الصوفيّة.

جـ ـ ١ ـ عصر سعيد (١٢٧٠هـ ـ ١٨٥٤م ـ ١٢٧٩هـ/ ١٨٦٣م)

تسود الصبغة العسكرية في عصر سعيد جميع المنشآت التعليمية،

---

(٤١) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١٣ ـ ١٤.

(٤٢) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 292.

(٤٣) انظر: تقويم النيل: ٣/ ٧٣.

(٤٤) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 291.

ويتدهور النظام التعليمي تمامًا بإلغاء ديوان المدارس، مما أدّى إلى عدم وجود نظام تعليمي، يمكن أن يؤدّي إلى إحداث نهضة حقيقيّة تتعلق بالشعب المصري، منطلقًا في ذلك من أن الشعب الجاهل يكون أسلس قيادًا من الشعب المتعلم[٤٥]، وبالتالي قام بإلغاء ديوان المدارس[٤٦]، وهذا أدّى بدوره إلى إلغاء مدارس المبتديان والتجهيزيّة[٤٧]، وانحصار التعليم في عهده في المدرسة الحربية بالقلعة[٤٨]. وكان العنصر المصري في هذه المدارس ذات الطابع الحربي ضئيلاً أو منعدمًا، فمدارس سعيد لم تُنشأ لتربية أبناء الشعب، وإنما أُنشئت لتربية نفر من مماليك الوالي وكبار ضباطه وموظفيه وإعدادهم لوظائف الحكومة، وخاصة السلك العسكري[٤٩].

وهكذا، عاشت مدارس سعيد ما عاشت بعيدة عن الشعب المصري، لم تستطع أن تلبي حاجة من حاجاته، ولم يثر اختفاؤها بين الشعب أثرًا، ولم يكن لإلغائها أثر في النظام التعليمي؛ لأنه لم يكن ثمة نظام تعليمي في عهد سعيد، فذهبت كما جاءت من غير أن تخلف في حياة البلاد العلمية أثرًا يذكر[٥٠].

وعلى أية حال، فإن الثقافة المصرية، لم تكن تشكل محور اهتمام من جانب سعيد، لأنه وجّه كل اهتماماته لمساعدة المدارس الأوروبية وحدها[٥١]، ولم يوجد في نهاية حكمه مدارس متخصصة في البلاد سوى مدرسة الطب، والمدرسة البحريّة في الاسكندريّة، والمدرسة الحربيّة في القناطر، ولم توجد مدارس ابتدائية أو تجهيزيّة.

---

(٤٥) See: Philip Saber: *Public Education* p. 16.

(٤٦) انظر: أمين سامي: **تقويم النيل**: ٣/١٠٤.

(٤٧) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١٧٥.

(٤٨) انظر: أمين سامي: **تقويم النيل**: ٣/ ٤٣٨.

(٤٩) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٥٠) السابق: ١/ ١٨٧.

(٥١) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 330-338.

د ـ ١ ـ عصر إسماعيل (١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣ ـ ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩)

يعتبر عصر محمد علي، وعصر إسماعيل، ثم عصر الملك فؤاد هي العصور الذهبية للتعليم المصري الحديث، وقد تولى إسماعيل حكم مصر بعد محمد سعيد، وكان أول عمل قام به في ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م إعادة تشكيل «ديوان المدارس» الذي عمل على إنشاء المدارس الابتدائية والتجهيزية والخصوصية[٥٢]، واستأنف إسماعيل إرسال البعوث إلى أوروبا في نفس العام الذي تولى فيه منصبه حتى بلغ عددهم (١٧٢) طالبًا في سنة ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م[٥٣]، مجددًا أمجاد جده محمد علي.

كانت السياسة التعليمية لعهد إسماعيل تهدف إلى إنشاء نظام قومي للتعليم، يستمد عناصره من كلا النظامين الحديث المتمثل في مدارس الحكومة، والقديم المتمثل في الكتاتيب الأهلية[٥٤]، ومن هنا نستطيع أن نقسم عصر إسماعيل فيما يتعلق بسياسة التعليم في تلك الحقبة إلى فترتين: الأولى تمتد من ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م إلى ١٢٨٧هـ/ ١٨٧١م، وفيها قام إسماعيل بإعادة فتح المدارس التي أسسها محمد علي. والثانية تمتد من ١٢٨٧هـ/ ١٨٧١م إلى ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م، وهي التي ظهر فيها نوع من التعليم الحديث الذي كانت له أهداف تعليمية أكثر وضوحًا[٥٥].

وفي الفترة الأولى تم افتتاح العديد من المدارس، مثل: مدرسة الحقوق، ومدرسة المساحة، ومدرسة المحاسبة[٥٦]، ويلاحظ على هذه الفترة فيما يتعلق بالسياسة التعليمية أمران: أحدهما، أن المدارس الحربية تكاد تحتكر النظام التعليمي لتلك الفترة[٥٧]. وثانيهما، إهمال العناية بالتعليم

---

(٥٢) انظر: أمين: سامي: **التعليم في مصر**: ١٦ ـ ١٧.

(٥٣) السابق: ١٧.

(٥٤) انظر: د. أحمد عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٩.

(٥٥) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 346-347.

(٥٦) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٢٠.

(٥٧) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٣٠.

الابتدائي. وهكذا، نجد أن المرحلة الإنشائية الأولى من مراحل تطوّر النظام التعليمي في عصر إسماعيل، كانت موسومة بطابع سياسة محمد علي في التعليم، وأخصها ضيق القاعدة التي يقوم عليها، أعني ضعف العناية بالتعليم الأوّلي[٥٨].

ولكن إسماعيل لم يلبث أن أدرك أن النظام التعليمي العالي والتخصيصي لا يستطيع أن يقوم على دعائم مستقرة، إلا إذا انتشر التعليم في سائر الأقاليم المصرية من جهة، وتم تنظيم الصلة بين نظام التعليم الأهلي الموجود في الكتاتيب بالقرى وبين التعليم الحكومي الذي تقوم عليه الدولة من ناحية أخرى، وبالتالي اتجهت الدولة إلى دعم التعليم الأهلي الأوّلي، الذي أهمله ولاة الأمر فيما سبق، الذين ركزوا جل اهتمامهم على التعليم التخصصي والعالي، الذي يربط بين التعليم وخدمة احتياجات الدولة من «التكنوقراطيين»، دون اعتبار لأهمية نشر التعليم الأوّلي بين أفراد الأمّة المصرية، اعتقادًا بأن الشعب الجاهل يكون أسلس قيادًا من الشعب المتعلم، مما أدّى إلى صبغ النظام التعليمي لتلك الفترة بالصبغة العسكرية العملية، التي ترتبط بمصالح الحاكم أكثر مما ترتبط بمصالح الشعب.

وقد تمثلت السياسة الجديدة للفترة الثانية من حكم إسماعيل في «لائحة رجب» التي وضعها علي مبارك المهندس الحقيقي للتعليم المصري في (١٠ رجب ١٢٨٤هـ ـ ٧ نوفمبر ١٨٦٧م)[٥٩]، وهذه اللائحة تمثل أول محاولة لإنشاء نظام قومي متوازن للتعليم في مصر[٦٠]، يقوم على وضع الكتاتيب الأهلية في أقاليم مصر تحت سيطرة الحكومة[٦١].

لقد قرر مجلس شورى النواب الذي أسسه إسماعيل أيضًا على النمط

---

(٥٨) السابق: ٢/ ٣٤،
Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 352.

(٥٩) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٢١،
Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 362.

(٦٠) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ١٦.

(٦١) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 362.

الأوروبي في سنة ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م أن التعليم الابتدائي واجب قومي لا تختص به الحكومة وحدها، بل يجب أن تتضافر قوى الحكومة والأمّة في سبيل نشره وإنجاحه: الحكومة بما تملك من الوسائل الفنية في وضع المناهج، وتقديم المعلمين والمفتشين. والأُمّة بما تملك من أسباب التأييد القومي، وبما يملك أغنياؤها من مال[٦٢].

وبهذه القرارات التي اعتمدها مجلس شورى النواب، تم الاعتراف بالكتاتيب الأهلية، وهي معاهد التعليم الأوّلي الشعبي في مصر، التي عاشت دهرًا طويلاً لا اعتراف بها، ولا إدراك لضرورة إصلاحها، وأن تصبح تحت إشراف الحكومة باعتبارها وسيلة طيبة، لنشر تعليم أوّلي صالح[٦٣]. هكذا، كان تعيين علي مبارك مديرًا لديوان المدارس في سنة ١٢٩٥هـ/ ١٨٦٨م، فاتحة حركة قوية سرت في الحياة التعليمية، كما كان بداية لرسم سياسة تعليمية جديدة، عكف علي مبارك على العمل لإنجاحها[٦٤]، الذي عمل بوجه خاص على إصلاح الكتاتيب، وإخضاعها لهيمنة الدولة، تمهيدًا لإدخالها في بنيان التعليم القومي المصري، الذي تتعاون الأُمّة والحكومة في إقامة دعائمه[٦٥]، وقد دارت جهود علي مبارك وسياسته في نشر التعليم في مصر، من خلال رئاسته لديوان المدارس على محاور منها: ١ ـ لائحة رجب لإصلاح التعليم. ٢ ـ العناية بتعليم البنات. ٣ ـ إنشاء دار العلوم[٦٦].

وبالإضافة إلى ذلك عني علي مبارك بتنفيذ سائر قرارات مجلس شورى النواب الخاصة بإنشاء المدارس الابتدائية بعواصم المديريات، وهي التي سميت في لائحة رجب «بالمدارس المركزيّة»، وهنا نلاحظ أن علي

---

(٦٢) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٤٥.

(٦٣) السابق: ٢/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٦٤) السابق: ٢/ ٥٠ ـ ٥١.

(٦٥) السابق: ٢/ ٤٨.

(٦٦) انظر: د. سمير محمد: **علي باشا مبارك**: ٦٨.

قارن: د. محمد عمارة: **علي مبارك**: ٢٦٣ وما بعدها.

مبارك مسترشدًا بقرارات مجلس شورى النواب، جهد في أن يرسم لهذه المدارس طريقًا جديدًا، تجنبها ما أخذ على المدارس الابتدائية التي أنشأتها حكومة محمد علي، التي أخذ عليها أنها كانت منشآت حكومية، عاشت حياتها مترفعة عن الأوساط الأهلية، ولهذا أنشئت ثم اختفت من غير أن تثير حولها التأييد أو التجاوب الشعبي الواسع[٦٧].

لقد نجح علي مبارك جزئيًا في إنعاش نظام الكتاتيب، ذلك النظام الذي تدهورت حالته في عصر محمد علي، ويعود هذا النجاح بصفة أساسية إلى التوحيد بين الكتاتيب التي ينفق عليها من أموال الأوقاف، وبين المدارس الحكومية الأميرية بوضعهما تحت سلطة واحدة. هي سلطة الدولة، وبمشاركة الأهالي في دعم هذه الخطة[٦٨].

وبهذا النظام الذي وجد في عصر إسماعيل، أصبح لدينا ثلاثة أنظمة تعليميّة تتولى الدولة الإشراف عليها وهي المدارس الحربيّة، والمدارس الملكيّة، والمدارس أو المكاتب الأهليّة[٦٩].

وفي واقع الأمر، فإن علي مبارك عمل على أن تقوم هذه المكاتب الأهلية على قواعد ثلاث:

القاعدة الأولى: الاحتفاظ لهذه المكاتب بصفتها الأهليّة، ويظهر هذا في تعيين الموارد الماليّة التي تعتمد عليها هذه المكاتب، إذ حرص على أن تكون الموارد أهلية بعيدة عن ميزانية الحكومة، فهي إما أن تأتي من الأوقاف أو من الإسهامات الشعبية.

القاعدة الثانية: إخضاع هذه المكاتب فنيًا وإداريًا لهيمنة الدولة، ممثلة في ديوان المدارس، فهو الذي يضع مناهج الدراسة، ويشرف على تنفيذها بوساطة مفتشيه ولجان امتحانه، وهو الذي يضع رسوم أبنيتها وعمارتها.

---

(٦٧) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٥٧.

(٦٨) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 370.

(٦٩) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٦٦.

القاعدة الثالثة: السعي إلى رفع المكاتب الكبيرة، ذات الأبنية العالية والاستعداد الطيب، من حيث عدد المدرسين والتلاميذ والموارد المالية إلى مستوى المدارس الابتدائية(٧٠).

وبذلك تخلصت معاهد الدراسة المدنية من تأثير التعليم العسكري(٧١) الذي ارتبط بها منذ عصر محمد علي، وأصبح التعليم ـ وبصفة خاصة التعليم الأولي ـ واجبًا قوميًا تقوم به الحكومة والشعب معًا، وأمكن تقليل الارتباط بين التعليم وحاجات المرافق الحكومية من الموظفين والإداريين، وتأمين موارد ثابتة للإنفاق على التعليم الشعبي الأولي في الكتاتيب من خلال الأوقاف الأهلية، وهي أمور ثلاثة بالغة الأهمية في تطور التعليم المصري، وفي تطور الفكر المصري في القرن التالي.

وبالإضافة إلى ذلك نجد الدروس والمحاضرات العامة التي كانت تلقى بسراي درب الجماميز في سنة ١٢٨٧هـ/ ١٨٧١م، وكان مدرسوها من أفاضل العلماء والأعلام(٧٢). لكن هذه الأعمال الجليلة لم تكن وحدها هي هدية إسماعيل وعلي مبارك للتعليم المصري والفكر المصري، ففي سنة ١٢٨٧هـ/ ١٨٧١م أنشئت مدرسة «دار العلوم»، وهي أول مدرسة لإعداد المعلم(٧٣) في مصر.

وحين تولى رياض باشا نظارة المعارف في سنة ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٣م، واصل سياسة علي مبارك، وقاد حركة الإصلاح التي هدفت إلى وضع الخطط والمناهج المنظمة للتعليم في مختلف مراحله، والعناية بهيئة التدريس ورعاية المعلمين(٧٤).

---

(٧٠) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٢١ ـ ٢٢.

(٧١) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٦٣.

(٧٢) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٢٤،

Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 377.

(٧٣) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٢٦.

(٧٤) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٢٨ ـ ٢٩.

د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٧٠،

Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 380.

وفي واقع الأمر، فإن النظام التعليمي في عهد إسماعيل، قد شهد تطورات ثلاثة، لعبت دورًا مهمًا في تحديد مسار النظام التعليمي في تلك الحقبة.

١ ـ فقد شهد هذا العصر انتصار الفكرة القائلة بضرورة نشر التعليم القومي في مصر. وفي حقيقة الأمر فإن جميع الذين تصدّوا لمسائل التربية والتعليم في ذلك العصر، قد آمنوا بهذه الفكرة ودعوا إليها، وإن اختلفت فيما بينهم وسائل الدعوة وبواعثها أيضًا، فآمن بها رفاعة الطهطاوي، وأدهم باشا، ومحمد شريف، ورياض باشا ومحمد عبده، ويظهر أثر هذه الدّعوة أقوى ما يكون في ناحية العناية بنشر التعليم الأوّلي الابتدائي، باعتباره مشروعًا قوميًا، لا يكفي أن تنهض به الحكومة وحدها، وإنما تنهض به الدولة حكومة وشعبًا[٧٥].

٢ ـ وكذلك شهد هذا العصر انتصار الفكرة الداعية إلى أن يتحرر التعليم من الصبغة العسكرية التي لازمته منذ نشأته في عهد محمد علي في المدارس التي أنشأها، والتي كانت أشبه ما تكون بالثكنات العسكرية يجمع لها الصبية ويحتجزهم، ويقيم عليهم الحراس بالليل والنهار، ويأخذهم بالنظام العسكري[٧٦].

٣ ـ كما شهد هذا العصر التنوع في معاهد التعليم، وهو تنوع يحول دون أن تُصَبّ ثقافة الأُمّة كلها في قالب واحد، ويمكن لكل فرد فيها أن يتجه إلى نوعية التعليم الذي يريده، فإلى جانب المدارس التي أنشأها محمد علي احتفظ بالمكاتب الأهلية وبالأزهر الشريف، وترك للجاليات والطوائف والإرساليات الدينية حرية افتتاح المدارس، واحتفظ إسماعيل بهذه الألوان المتنوعة من معاهد التعليم، بل إنه شجعها على النمو، ومكن لها في أسباب التمويل، غير أنه رأى ـ في الوقت نفسه ـ أن الحرية المطلقة لهذه المعاهد المتنوعة ليست في صالح التعليم في شيء، وأن الخير كل الخير لا في إهمالها وتركها تسير في طريقها، وتتجه الوجهة التي تريدها، وإنما في

---

(٧٥) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٢/ ٢٣.
(٧٦) السابق: ٢/ ٢٣ ـ ٢٤.

محاولة تنظيمها بربطها بالنظام التعليمي الحكومي الحديث الذي أنشأت له الدولة ديوانًا، وجمعت له الرجال ووفرت له المال(٧٧).

وهكذا، شهد عصر إسماعيل نهضة تعليمية واسعة، أدت إلى نضوج وبروز فئة من المصريين الذين تعلموا في عصر محمد علي، من أمثال رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، ومصطفى بهجت، ومحمود باشا الفلكي وغيرهم كثير(٧٨)، الذين أسهموا في ترقية الفكر المصري في النصف الثاني من القرن الماضي، وعملوا على تبلور فكرة النهضة الوطنية والتربية القومية عن طريق التعليم.

د ـ ٢ ـ أثر التطورات التعليمية على الفكر المصري

إن الدارس لمشروع النهضة الذي قاده محمد علي، وجرى على رعايته أبناؤه، وخاصة إسماعيل، يجد أنه لم يكن خروجًا على الفكر السائد أو التوجه الثقافي الغالب، بل كان حركة تجديد حضاري في إطار الثقافة الإسلاميّة والروح الوطنية، فقد ظلّ الإسلام في عصر محمد علي نمطًا للعيش، وأسلوبًا للحياة، وقوة امتزاج وطني بين الأفراد من ناحية وبين ما هو ديني واجتماعي من ناحية أخرى، بحيث صار عامل استقرار للمجتمع يساعد على الاستمرارية دون إهمال لعناصر المبادرة والتغيير، ولم ينل المشروع النهضوي لمحمد علي من هذه الحقيقة أو يغير منها شيئًا، فقد كان «محمد علي» عثمانيًا مسلمًا كما يقول شفيق غربال: «إن محمد علي بدأ، وعاش، وانتهى عثمانيًا مسلمًا، وأن مهمته كانت إحياء القوة العثمانية في ثوب جديد، وهو في موقفه هذا شبيه كل الشبه بصلاح الدين وأمثاله من الأعلام الذين حاولوا أن يحيوا قسمًا أو عالمًا من الأقسام أو العوالم التي تتكون منها دار الإسلام»(٧٩).

---

(٧٧) السابق: ٢/ ٢٥.

(٧٨) انظر: عبد الرحمن الرافعي: **عصر محمد علي**: ٤٢٧ وما بعدها.
أحمد شفيق باشا، **مذكراتي في نصف قرن**: ١/ ٤٢ وما بعدها.

(٧٩) محمد علي الكبير: ٦٢.

وبالتالي كان الأخذ عن أوروبا في زمان محمد علي يجري في نطاق ما نسميه اليوم «بالتكنولوجيا»، وكان يخدم مشروعًا إسلاميًا سياسيًا[٨٠]، فالتيار الفكري الإسلامي في عهد محمد علي هو الأساس، وكان الإسلام هو وعاء حركته النهضوية، ولم يكن نزاعه مع علماء الأزهر، يهدف منه إلى إقامة دولة علمانية، كما زعم العلمانيون المحليون فيما بعد[٨١]. وفي الجملة، فإن مأزق محمد علي لم يرد من تناقض مشروعه السياسي مع الإسلام، ولكن جاء المأزق من مورد آخر، وهو أنه كان حاكمًا يهمه دعم النظام، وكان متمرّدًا على الباب العالي يهمه تغيير الأوضاع، ومعالجة الأمور بهذين الطرفين بالغ الصعوبة، ومن ناحية أخرى فقد اتبع هذا الحاكم في نهضته أسلوب إنشاء المؤسسات الحديثة جنبًا إلى جنب مع المؤسسات القديمة بغير امتزاج بينهما، وهو أسلوب نتج عنه الانفصال العضوي للنخبة الحاكمة عن الجماهير، وقد أدى هذا الأسلوب إلى عدم اختمار عناصر النهضة في الصنائع والفنون الحديثة مع التكوين الفكري والحضاري السائد، ومن هنا بدأت الفتوق تظهر مع الوقت في اللحمة والسداة من نسيج الحضارة[٨٢]؛ وربما كان إغفال الأزهر أو التقليل من دوره في مشروع النهضة، ونشوء القضاء الأهلي، واستخدام القوانين الوضعية في عهد إسماعيل، بالإضافة إلى السياسة التدميرية للمقومات الوطنيّة في عهد الاحتلال أعظم الفتوق التي أثرت على الفكر في القرن اللاحق.

أما في عصر محمد علي، فقد كان الإسلام نظامًا شاملاً للحياة في مصر، وكانت النهضة الوطنيّة تصدر في الأساس عنه، «إن صلة الإسلام بنظام الحياة كان شرعة ومفهومًا سائدًا حتى بداية القرن التاسع عشر، وأن نهضتنا الحديثة تعود بدايتها إلى أوائل هذا القرن ممثلة في نظام محمد علي، وصلة الدين بالدولة كانت إرثًا شائعًا على مر القرون، وهي تتمثّل في

---

(٨٠) انظر: طارق البشري: الحركة السياسية: ٣٠.

(٨١) انظر: د. محمد أحمد خلف الله: «نحن والعلمانية» في «**اليقظة العربية**»، عدد يناير ١٩٨٦: ٧.

(٨٢) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٢٩ ـ ٣٠.

جانبين جوهريين: سيادة الشريعة الإسلامية كنظام للحقوق، وفكرة الانتماء السياسي للجماعة الإسلامية، كان الأمر هكذا حتى بداية القرن التاسع عشر، ومن ثم فإن التعديل الذي جرى في هذين المفهومين، إنما طرأ في مرحلة تالية»[٨٣]. والجامعة القومية التي تحركت في مصر، جرت على مدى القرن الماضي بغير عراك مع العقيدة الإسلاميّة، ولا مع المفهوم الشامل لها، ولم تكن الدّعوة إلى القومية المصرية دعوة للانفصال عن الجامعة الأشمل، ولا يبدو أن الموقف الإسلامي ضاق بهذه الحركة[٨٤]، فهي لم تضع مفهومًا للقومية المصرية يناوئ الإسلام[٨٥].

ولقد تباينت الآراء حول مشروع محمد علي النهضوي الذي تم في مناخ ثقافي إسلامي، واستمر يوجّه الحياة المصرية، فنجد البعض يذهب إلى أن محمد علي كان مؤسس الدولة المصرية الحديثة، ومحقق الاستقلال القومي، وباعث نهضة العمران[٨٦]، ويذهب آخر إلى أن دور محمد علي لم يكن أكثر من دور سلبي في تشجيع عملية التغريب التي كان ينظر إليها على أنها مرادفة للعصرية، وأيًا كانت الحياة الفكرية في مصر، فلم يكن لها من الأهمية ما يخدم مصالح محمد علي، الذي كان يريد ملكًا مستقلًا؛ ولذا كان في حاجة إلى جيش عصري، وبيروقراطية عصرية، وإذا كانت قد تولدت حركة فكريّة كنتيجة ثانويّة لمثل هذه السياسة، فلقد كانت حركة لم يعرها اهتمامًا كبيرًا على اعتبار أنها غير موائمة لصالحه[٨٧]، ويذهب ثالث إلى أن مشروع محمد علي قد وأد اليقظة الإسلامية التي كان قريبًا جدًا أن تؤتى ثمارها[٨٨]. وأيًا كان الرأي في مشروع محمد علي، فإنه استمر يوجه

---

(٨٣) السابق: ٢٧.

قارن: حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٢٣ وما بعدها.

(٨٤) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣١.

(٨٥) السابق: ٣٢.

(٨٦) انظر: الرافعي: **عصر محمد علي**: ٥٦٣.

(٨٧) انظر: د. عفاف لطفي السيد: **تجربة مصر الليبرالية**: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٨٨) انظر: محمود شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ٢٠٦ وما بعدها.

الحياة المصرية على يد رجال نابهين أوفياء لمصر وثقافتها الإسلامية، من أمثال رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، ومحمود باشا الفلكي، وعبد الله فكري، وغيرهم كثير[٨٩]. وهم في الحقيقة أمراء الفكر المصري الذي لم ينقطع، وأن أخذ شكلاً جديدًا وعني بمشكلات جديدة في القرن التالي الذي هو موضوع هذه الدراسة.

ولكي نعرف الأثر الذي خلفه القرن السابق في فكرنا المعاصر، يقتضي الأمر التغلغل إلى بعض التفاصيل، فقد بدأت المحاكاة الحقيقية للغرب في مصر على يد إسماعيل، وبفعل النفوذ الأوروبي الذي أخذ يتسرب إلى البلاد شيئًا فشيئًا ـ حتى عم وطم في عهد الاحتلال في أخريات القرن ـ وسمح له إسماعيل وسلفه محمد سعيد بالتوغل في كل مجالات النشاط، أتى الوافد الغربي إلى مصر بطرق شتى: رجال مغامرون، ومؤسسات اقتصادية، وبعثات تبشيرية[٩٠]، ولكننا نجد في هذه الفترة نماذج لا محاكاة فكر أو عقائد، ولذلك كان يسهل الامتناع عن المحاكاة أو الحكم عليها بالمروق[٩١]، وبالتالي كانت النهضة تصدر في الأساس عن قاعدة إسلامية وكان الاستعمار وحلفاؤه المحليون أوروبيين في الأساس، وبقي الإسلام متصل الأواصر بنظام الحياة على مدى القرن التاسع عشر، يقوم غير غريب عنها، وإنما ينتشر في خلاياها[٩٢].

فالتيّار الإسلامي هو الأصل، وهو لم يكن بعيدًا عن السياسة، بل كان المورد الوحيد لها على عهد محمد علي، ثم كان هو تيّار النهضة الوطنيّة الوحيد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واقتصر الأخذ من الغرب على النظم والأبنية التنظيمية دون الأطر الفكريّة والنظريّة، ثم كان مندمجًا في التيّار الوطني الأساسي في بدايات القرن العشرين، ولم يتميّز عنه التيّار

(٨٩) انظر: أحمد شفيق: **مذكراتي في نصف قرن**: ١/ ٤٢.
(٩٠) انظر: د. عفاف لطفي السيد. **تجربة مصر الليبرالية**: ٣٢٦.
(٩١) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٣.
(٩٢) طارق البشري: **الحركة السياسية** ٣٩.

الوطني إلا بعد ثورة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م بظهور العلمانيّة الوطنيّة[٩٣].

د ـ ٣ ـ الأزهر

لا يسع الباحث في الفكر المصري المعاصر أن يتناول مادة موضوعه دون العودة إلى أطوار الحياة الثقافية والفكرية في هذه المؤسسة العريقة في القرن الماضي. وقد كان الأزهر ـ ولا يزال ـ هو الموطن الأساسي الذي يتلقى فيه المصريون الثقافة الإسلامية العالية بجوانبها المتعدّدة، وكانت روحه تعم الحياة المصرية بكافة جوانبها، مما أدّى إلى طبع الاتجاهات الفكريّة السائدة في مصر بطابعه الخاص الذي اتسم بنزعة فكريّة محافظة إلى حدٍّ كبير، ولم يكن الأزهر في يوم من الأيام مجرد مؤسسة تعليميّة أو هيئة منفصلة عن واقع المجتمع المصري وقضاياه، فقد احتل العلماء فيه مكانة اجتماعية عالية، بسبب الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي نهض بها العلماء والشيوخ في رفع الظلم عن الرعية ومواجهة استبداد الحكام وطغيانهم في عهدي المماليك والعثمانيين. وعلى الجملة فقد كان الأزهر في مصر ـ بالإضافة إلى الكتاتيب والمساجد الكبرى في المدن، التي كانت تجري في التدريس على منواله ـ المصدر الأساسي للتعليم والثقافة في مصر، وكان لطابعه المحافظ في درس علوم الإسلام وحضارته أثر كبير في الحفاظ على هويّة الأُمّة المصرية لفترة طويلة من الزمان، مما أدى إلى الحفاظ على الثقافة الإسلاميّة على الرغم من العواصف التي مرت بها مصر، ومر بها العالم الإسلامي كله، وحفظ الثقافة المصرية من الوقوع في براثن التغريب الكامل.

لكن الأزهر في العهد العثماني أصابه ما أصاب كافة نواحي النشاط في مصر من الركود والجمود، إذ إن الدولة العثمانية لم تنظر إلى قضية نشر التعليم بين أفراد الأُمّة على أنه من واجبات الدولة وإنما تركت ذلك لجهود الأفراد والمؤسسات الخيرية، بالإضافة إلى ما قام به السلطان العثماني من نقل الكتب والعلماء والمهندسين من مصر إلى الأستانة، لكي تصبح الأستانة المركز الأساسي للثقافة في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى كونها

(٩٣) السابق: ٣٩.

المركز الرئيسي للحكم، مما أدّى إلى جمود مناهج الدراسة بالأزهر[٩٤]

ولم يكن الطابع التحليلي اللفظي والعناية بالمتون وشروحها خاصًا بالأزهر في هذه الفترة بل كل ظاهرة عامة في الثقافة الإسلامية، حتى في خارج مصر[٩٥] فقد صارت عباراتها غامضة معقدة، مما استلزم وضع الشروح عليها، ولكن الشروح كانت بدورها في حاجة إلى حواش تفسر ما غمض فيها من عبارات، بل أصبحت الحواشي ـ كذلك ـ بحاجة إلى تقارير، لتوضح ما فيها من غموض وإبهام وأصحاب الشروح والحواشي والتقارير يهتمون بتصحيح عبارات المتون، وتحليلها تحليلاً لفظيًا، ولو أدى ذلك إلى إفساد أسس العلوم، مما أسهم في تخريج فئة منفصلة عن واقع المجتمع ومشكلاته[٩٦].

وكان مفهوم «العلم» لدى علماء تلك الفترة هو العلم الشرعي فحسب. أما العلوم الأخرى فهي إما علوم وسائل وإما لا قيمة لها على الاطلاق، ومن هنا فإن استخدامها ينحصر في دائرة ما يمكن أن نقدمه للعلم الشرعي فحسب[٩٧] ومن هنا لم يكن من الغريب أن يعقّب الجبرتي على بعض التجارب العلمية التي أجراها بعض علماء الفرنسية أمام نفر من

(٩٤) انظر: د. محمد أنيس. **الدولة العثمانية**. ١٢٤.

محمد عبد الله عنان: **تاريخ الجامع الأزهر**. ١٣٨ ـ ١٣٩، **مصر الإسلامية**: ٢٩.

د. جلال يحيى. **مصر الإسلامية**: ١/ ١٧٩ وما بعدها.

ابن إياس. **بدائع الزهور**. ٥/ ١٧٨ ـ ١٧٩، د. محمد عبد الله ماضي: **الأزهر**: ١٧.

د. نزيه الأيوبي. **سياسة التعليم**: ٣٠.

د. سعيد إسماعيل علي. **تاريخ الفكر التربوي**: ١٤ ـ ١٥.

Gamal Al-Din Al Shayyal: «Some Aspects of Intellectual» in *«Political and Social change in Modern Egypt»* p. 122.

(٩٥) انظر د. حسن الشافعي **المدخل** ١٢٢

(٩٦) انظر أعمال مجلس إدارة الأزهر ٣٥

علي مبارك **الخطط التوفيقية** ٤/ ٦٠ ٦٤

(٩٧) انظر الجبرتي **عجائب الآثار** ٢/ ٨٢ ٨٤

علماء الأزهر، بأن لهم غرائب وعجائب لا يسعها عقول أمثالنا[٩٨] ولكن ذلك لا يعني عدم وجود من يهتم بالعلوم التجريبية في تلك الفترة، فقد كان الشيخ حسن الجبرتي - والد الجبرتي المؤرخ - ممن يهتم بهذه العلوم بل يتقنها[٩٩]، والشيخ حسن العطار ينادي بضرورة التغيير والتجديد فيما يتعلق بالأحوال العلمية، وعلى حد قوله: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»[١٠٠].

وكان محمد علي عندما تولى أمور الحكم في مصر مقتنعًا بأن النظام التعليمي الموجود في الأزهر، لا يستطيع أن يلبي حاجاته في إنشاء دولة حديثة، تعتمد على الجيش اعتمادًا كليًا ويربط فيها بين النظام التعليمي وحاجات الجيش ربطًا وثيقًا، فترك الأزهر وشأنه بعد أن قام بمصادرة الأوقاف التي يعتمد عليها التعليم الدّيني في الأزهر لصالح الدولة[١٠١] فبقي هذا اللون من التعليم على حالته التي كان عليها قبل عهد «محمد علي» لكن ذلك لم يكن يعني انفصامًا كاملاً بين النظامين فقد لعب طلاب الأزهر والمعلمون فيه دورًا كبيرًا في النهضة التي شهدها عصر محمد علي ومن جاء بعده من خلفائه في الحكم[١٠٢].

وفي عصر إسماعيل الذي شهد من جديد نهضة علمية واسعة النطاق، امتدت هذه النهضة بدورها إلى الأزهر، الذي لم يكن بعيدًا عن أحداثها منذ عهد محمد علي، وإن كان ينظر إليها بعين الريبة والتوجس نظرًا لسياسة محمد علي نحو الأزهر ومعاملته لأعلامه البارزين، ففي هذا العهد اشتدت الحاجة مرة ثانية إلى الأزهريين الذين شغل بعضهم في ذلك

---

(٩٨) السابق: ٤/ ٣٥.

(٩٩) السابق: ٢/ ٨٣ - ٨٥.

(١٠٠) علي مبارك: **الخطط التوفيقية**: ٤/ ٨٢.

(١٠١) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 395.

د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر العربي**: ١٢٧ وما بعدها.

(١٠٢) See: Heyworth Dunne. *An Introducation to the History of Education* p. 395.

عبد الرحمن الرافعي: **مصر محمد علي**: ٥٤٩.

العهد مكانة أكبر من تلك المكانة التي شغلوها في عصر محمد علي فقد أخذت اللغة العربية مكانة كبيرة في مناهج التدريس بالمدارس الحكومية، الأمر الذي أدّى إلى عظم الحاجة إلى مشايخ الأزهر للقيام بهذا الأمر، بالإضافة إلى قيام مدرسة دار العلوم التي كانت تعتمد على الأزهريين اعتمادًا كليًا في تخريج معلمين للغة العربية[١٠٣].

وهناك أمر آخر أدّى إلى تنشيط الأزهر لمواجهة متطلبات العصر الذي يعيش فيه، يتمثل في أن «سعيد باشا» صار له الحق في تعيين قضاة مصر، بعد أن كان قاضي القضاة الذي يعينه السلطان هو الذي يقوم بتعيينهم وكذلك أنشأ «سعيد باشا» مجالس الأقاليم وفي كل مجلس شيخان: أحدهما حنفي والآخر شافعي، فلما تولى إسماعيل أمور الحكم، جدد هذه المجالس، وعممها في المديريات، وأصبح لكل مديرية مفتيها، وبذلك بدت الحاجة إلى قضاة الشرع والمفتين وقد ألقي على عاتق الأزهر عبء إعداد هؤلاء القضاة والمفتين[١٠٤].

وفي الحقيقة، فإن مشيخة الأزهر قد اقتنعت منذ مطلع القرن التاسع عشر، وربما قبل مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر، إذ وجدت بوادر النهضة الإسلامية في جنبات الجامع الأزهر[١٠٥]، فالشيخ حسن العطار في ولاية محمد علي يدعو إلى ذلك التجديد الذي ينخرط به الأزهر في واقع الحياة التعليمية[١٠٦]، ونجد رفاعة الطهطاوي يدعو إلى تجديد الأزهر[١٠٧] ولا يتم ذلك لديه بأن تفرضه السلطة الحاكمة على رجال الأزهر، بل ينبغي أن

---

(١٠٣) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 395.
د. أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في مصر ٢/ ٧٨٥.

(١٠٤) See: Hey worth Dunne: An Introducation to the History of Education. p. 395.
د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر** ٢/ ٧٨٦.

(١٠٥) انظر: محمود شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ١١٨ ـ ١١٩.

(١٠٦) انظر: علي مبارك: **الخطط التوفيقية**: ٤/ ٨٢.

(١٠٧) **مناهج الألباب المصرية**/ ٣٧٢

ينبع إصلاح الأزهر من داخله، ولذا فينبغي على العاملين في الأزهر أن يطوروا نظامه مستفيدين من تدعيم الحكومة لذلك، وإلا ظلوا بعيدين عن التغيرات الكبيرة التي طرأت على نظام الدولة[(١٠٨)]. لكن الدعوة إلى التجديد في الأزهر في تلك الفترة، كانت تتسم بالفردية التي لم تترك أثرًا كبيرًا في الأزهر[(١٠٩)].

وربما كان أول إصلاح جدي شهده الأزهر في ولاية الشيخ العروسي لمشيخته في عهد إسماعيل الذي اهتم في إطار النهضة التعليمية التي قادها بالأزهر، ويرى بعض الباحثين أن الدافع الذي وجه إسماعيل ناحية الأزهر لتجديده، هو إيجاد مزيد من التأثير له على المشايخ والقضاة كما أنه شعر بحاجته إلى مزيد من الانسجام بين صورته الجديدة التي بناها، ومكانته التقليدية كحاكم ذي طابع ديني، يستطيع من خلاله أن ينال مزيد الشرف والكرامة[(١١٠)].

وعندما تولى الشيخ العروسي مشيخة الأزهر في عهد إسماعيل، ولى وجهه تجاه إصلاح الأزهر، وهَمَّ بمنع غير المستحقين للتصدر، وعزم على عمل قانون يجري عليه المشايخ في تصدرهم ولكن فاجأه العزل عن المشيخة في سنة ١٢٨٧هـ/ ١٨٦١م[(١١١)].

ولكن أفكاره في غاية الأهمية، وكانت بذورًا لمحاولات الإصلاح التالية، إذ كان من رأي الشيخ العروسي أن قراءة الكتب في الأزهر غير منتظمة، بل ربما قرأ البعض من المدرسين الكتاب الذي هو ليس لقراءته أهلًا، مما ينجم عنه سوء الظن بعلماء الأزهر، بالإضافة إلى غش التلامذة وضياع وقتهم ووقته[(١١٢)]. ومن هنا يلزم ألا يقرأ أحد كتابًا إلا بحسب

---

(١٠٨) انظر: د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر العربي** ١٢٨ ـ ١٢٩

(١٠٩) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 397.

(١١٠) Ibid. pp. 398-399.

(١١١) انظر: علي مبارك: **الخطط التوفيقية**: ٤/ ٦١

(١١٢) انظر: أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر** ٣/ ١٥٩

استعداده واقتداره على ما يقرأه، وحسن تفهمه وتفهيمه إياه، غير متشبث بأذيال الشهرة الكاذبة، ولا متلبس بما فوق الطاقة، سيما في هذه الحالة من عدم التمييز بين الغث والسمين، ومن اختلال نظام المعلمين، ورؤية نفس الصغير أن صار في رتبة الكبير، ما لا ينكر من المنكرات، ويقتضي أن ما عدا أعيان العلماء المعلومين، لا يفتح كتابًا يدرسه إلا أن يستأذن، فإن رؤي أنه أهل لقراءته أذن، وإلا منع حتى تتميّز كل طبقة من الأخرى»(١١٣). ولعمري إنها لكلمات واعية جليلة، تكشف عن خبرة عميقة بأحوال الأزهر حينذاك وإخلاص كبير لمهمته

ولكن على الرغم من أن الشيخ العروسي، لم يتمكن من تنفيذ مشروعه بنفسه لعزله السريع عن المشيخة(١١٤)، فإنه قد وضع القواعد التي سار عليها رواد الإصلاح من بعده في الأزهر، فخلفه الشيخ محمد المهدي العباسي الذي سار على الطريقة التي وضعها الشيخ العروسي لإصلاح التعليم الأزهري، فصدر قانون إصلاح الأزهر على يد الشيخ المهدي في عام ١٢٨٨هـ/ ١٨٧٢م، وقد نظم هذا القانون طريقة نيل شهادة «العالمية» وحدد مواد امتحانها وقسم الناجحين فيها إلى ثلاث مراتب أولى، وثانية، وثالثة، على أن تصدر ذلك براءة أو إجازة بتوقيع ولي الأمر. أمّا هذه المواد التي يمتحن فيها الطالب، فهي. الفقه والأصول، والتوحيد والحديث والتفسير من العلوم الشرعية. النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، والمنطق من العلوم العربية المساعدة(١١٥).

إلا أن هذا القانون لم يكن ليكفي وحده في أن ينهض الأزهر النهضة المطلوبة، وفي قصر مواد الامتحان فيه لنيل الشهادة «العالمية» على المواد المشار إليها، ما يدل على جمود الحركة العلمية به، وفتور النشاط فيه،

---

(١١٣) انظر د أحمد عزت عبد الكريم **تاريخ التعليم في مصر**: ٣/ ١٥٩

(١١٤) انظر علي مبارك **الخطط التوفيقية** ٤/ ٦١

(١١٥) السابق ٤/ ٦١ ٦٢

Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 400-401

وبقي التعليم مقصورًا على العلوم الدينيّة والعربية، وقليل من المنطق والهيئة والمواقيت والحساب للحاجة في مواقيت الصلاة وتوزيع التركات وغير هذه الأمور[١١٦]. وعند هذا الحد وقفت حركة الإصلاح الأزهري حينذاك بتقرير هذين العملين الخطيرين: امتحان المتصدرين للتدريس، وتنظيم بعض شؤون الأزهر، ولكنهما على خطرهما لا يمسان مرافق الأزهر الأخرى، وأهمها نظام الدروس وقراءة الكتب وإدخال العلوم التي أخذوا يصطلحون على تسميتها بالعلوم الحديثة وتنظيم إدارة الأزهر[١١٧].

ولا يسع الدارس لهذه الفترة أن يغفل إلى جانب هذه التطورات كلها عوامل ثلاثة هي على درجة كبيرة من الأهميّة، فيما يتعلق بتطوّر التعليم والفكر والثقافة العامة عندئذ، يتمثّل أوّلها في وجود جمال الدّين الأفغاني في مصر، الذي جعل من بيته مدرسة يقصدها النابهون من طلاب العلم في الأزهر، وكان يدرس لهم أمهات الكتب في علم الكلام والحكمة، والهيئة والتصوف وأصول الفقه، ولم يكن يقصد من دروسه التعليم فقط، بل كان يقصد الدّعوة إلى الإصلاح وفتح باب الاجتهاد في العلم والدّين، وبث الأخلاق العالية في النفوس، فأيقظ النفوس، من غفلتها، وترك أثرًا كبيرًا في تلاميذه، وبصفة خاصّة سعد زغلول، الذي برزت مواهبه في القرن التالي، ومحمد عبده الذي نشر العديد من المقالات في جريدة الأهرام، يدعو فيها إلى الأخذ بالعلوم العصرية. وثاني هذه العوامل يظهر في تطور الصحافة المصرية، مما سنعرض له فيما بعد[١١٨] - والأخير، يتمثّل في تغلغل النفوذ الأوروبي - ثم الفكر الأوروبي بعد ذلك - في أغلب مرافق الحياة في مصر[١١٩].

---

(١١٦) انظر: محمود أبو العيون: **الجامع الأزهر**: ٤.

(١١٧) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ٣/ ٨١٨ - ٨١٩.

(١١٨) انظر: ص ١٥٦ من هذا البحث.

(١١٩) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 402-403.

د. محمود قاسم: **جمال الدين الأفغاني**: ٦ وما بعدها.

د ـ ٤ ـ أثر التطورات التعليمية على مسيرة الدرس الفلسفي في مصر

وفي الجملة، يمكن أن نرصد ملامح التيّارات الكلاميّة والفكريّة السائدة داخل الأزهر، وملامح الدراسة الكلاميّة فيه، بالإضافة إلى الفكر الغربي الوافد الذي بدأ ينغرس في التربة المصرية في ذلك الوقت على أيدي المسيحيين الشوام، على النحو التالي:

١ ـ ساد الأسلوب التقليدي في الدرس الكلامي بالأزهر، وهو أسلوب يعتمد على الحواشي والتقارير دون إضافة جديد في أغلب الأحيان، بل إن هذه الشروح تكون في بعض الأحيان شروحًا على مؤلفات متأخرة، تميل إلى الطابع الجمعي أكثر مما تميل إلى الطابع الإبداعي، فالمؤلف المتأخر يكرس الاتجاهات الفكريّة السابقة التي كانت لها ظروفها الثقافية والاجتماعيّة التي دعت إليها وهو عندما يكرس ذلك لا يهتم بتغير الظروف السياسية والثقافيّة والاجتماعيّة التي ظهرت على الساحة الإسلامية، تلك الظروف التي كانت تستدعي: إمّا تطويع هذا الفكر السابق والاستفادة من أشكاله وقواعده المنهجية دون محتواه. وإمّا إنتاج جديد يرتكز على الكتاب والسُّنّة، ويقدم الركيزة العقيدية الكلاميّة للقضايا الجديدة المثارة على الساحة، ولكن العقل الأزهري بانحصاره في هذا الأسلوب التقليدي بدلاً من ذلك يعكف على الشروح والاعتراضات وتعدد الاحتمالات(١٢٠).

٢ ـ استمرت الغلبة للتيار الأشعري في مصر على غيره من التيّارات الكلامية الأخرى، بسبب المحافظة الشديدة التي تعلق بها علماء الأزهر في تلك الفترة، وارتباطهم منذ فترة ليست بالقليلة بالمذهب الشافعي، الذي كان يتولى أربابه في أغلب الأحيان مشيخة الأزهر في مصر منذ أيام صلاح الدّين الأيوبي، الذي عمل على نشر مذهب أهل السُّنّة والجماعة من خلال المذهب الأشعري الذي كادت تكتمل له الهيمنة الكلاميّة في العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري، وكادت هذه الهيمنة تشمل أيضًا

---

(١٢٠) انظر: **أعمال مجلس إدارة الأزهر**: ٣٥ ـ ٣٦

معظم أمصار الدولة الإسلاميّة، ولم يحدث في مصر حوار كلامي بين الاتجاهات الكلاميّة المتعددة: اعتزاليّة، وأشعريّة، وماتريديّة لأن محافظة علماء الأزهر في تلك الفترة، لم تكن لتسمح بظهور ما يمكن أن يعارض أو يزاحم التيّار الأشعري السائد، بل إنهم في كثير من الأحيان، كانوا ينظرون إلى هذه الآراء المعارضة بعين الريبة والشك في أصحابها، باعتبارها هرطقة وابتداعًا، أو في أقل الأحوال آراء ضعيفة لا ترقى إلى مستوى الآراء الأشعريّة[١٢١].

٣ ـ ازدهار التيّار الصوفي العملي، المتمثّل في الطرق الصوفيّة التي كانت عاملاً من عوامل جمود المجتمع في تلك الفترة، إذ اتسمت هذه الطرق بالسلبية، واللامبالاة والعيش على هامش المجتمع ومشكلاته[١٢٢].

٤ ـ على الرغم من ازدهار التيّار الماتريدي في عاصمة الخلافة العثمانية في تلك الفترة واحتكاكه بعلماء مصر عن طريق القضاة الأحناف المبعوثين من الأستانة قبل عهد سعيد، فإننا لا نجد حوارًا بين هذا التيار ـ الذي يقترب إلى حدٍّ ما من روح الفكر الاعتزالي ـ وغيره من الاتجاهات السائدة في الأزهر، وربما يعود ذلك من جانب إلى الروح المحافظة لدى علماء الأزهر من جهة، وإلى عدم رغبة الدولة العثمانية في نشر الاتجاه الماتريدي في أوساط قد لا تتقبّله، حرصًا منها على استقرار الولايات التابعة لها من جهة أُخرى[١٢٣].

٥ ـ بدأت الصحافة في مصر مع الخبراء المصاحبين للحملة الفرنسية، وكان لمحمد علي جهد في رعايتها، ولكن ازدهارها تم في عهد إسماعيل[١٢٤]. وقد أدى هذا الازدهار الصحفي، بالإضافة إلى عوامل أخرى. إلى شيوع كثير من الأفكار الغربية الحديثة في توجيه المجتمع، التي

---

(١٢١) انظر: ص ٦٥ من هذا البحث.

(١٢٢) انظر: ص ٦٥ من هذا البحث

(١٢٣) انظر: ص ٦٥ من هذا البحث.

(١٢٤) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث

قد تتعارض بوجه ما مع بعض أحكام الشريعة الإسلامية، ولعبت الصحافة السورية المسيحية دورًا كبيرًا في العمل على إذاعتها بين المصريين، وأقصد بذلك مثلاً: فكرة القومية المصرية التي لا تقوم على الرابطة أو الأخوة الدينية، بل على أساس المنفعة المشتركة بين أبناء الوطن الواحد، والتي تمثلت لدى سليم تكلا في شعار «مصر للمصريين»[١٢٥] أو شعار حب الوطن وما يستلزمه من خير العمل، والحث على الفضيلة والتباعد عن الرذيلة، وإن كانت هذه النزعة الوطنيّة الإقليميّة قد أخذت طابعًا إسلاميًا في كتابات الطهطاوي مثلاً، بينما أخذت في كتابات الصحافة السورية والقبطية بصفة خاصة طابعًا علمانيًا ليراليًا لا يعتبر الدّين فيه المعيار الأساسي لتحديد هويّة الفرد أو جنسيته أو انتمائه السياسي، وهو أمر سوف يتطور فيما بعد لدى المفكرين الليبراليين المسلمين في مصر، سواء من خلال تأثرهم بالصحافة السورية المذكورة أو من خلال تأثرهم بالفكر الأوروبي الحديث مباشرة، فقد لقوا من سلطات الاحتلال البريطاني (١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م - ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م) معاونة وتأييدًا لهم على نشر تلك الأفكار التي تشجع على الإقليميّة، وتعمل على تغيير الأفكار التقليدية عن وحدة العالم الإسلامي في مواجهة الاستعمار الغربي، ونجد هذه الأفكار في كتابات أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وإسماعيل مظهر، ومحمود عزمي وغيرهم.

وهذه الأفكار تنتهي إلى وضع الدّين على المستوى الفردي الشخصي بين الإنسان وربه، وجعل السياسة في جانب المنفعة التي لا تخضع من وجهة نظرهم للدّين، بل للتفكير العقلي المحض والتجربة العملية الواقعية، غير أن هذا التيّار، تيّار الوطنيّة الإقليميّة المصرية، كان يقابله تيّار آخر هو تيّار الوحدة الإسلاميّة الذي يربط بين الإسلام والوطنيّة ربطًا وثيقًا، وبالتالي يرى علاقة تلازمية بين الدّين والدولة في ديار الإسلام، وإن كان أرباب هذا التيّار لا يتنكرون في الوقت نفسه لفكرة الوطنية التي لا

(١٢٥) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 344.

تتعارض في فهمهم الخاص لها مع الدّين الإسلامي، نجد ذلك لدى رفاعة الطهطاوي، وجمال الدّين الأفغاني، ومحمد عبده، ورجال الحزب الوطني، ومحمد رشيد رضا وغيرهم[(١٢٦)].

وفيما يبدو، فإن هذا التيّار الليبرالي الوافد، وأقصد به ذلك التيّار الذي يتحرر ولو جزئيًا من قيود النصّ الإسلامي من كتاب وسنّة، ويجعل الدّين علاقة شخصية بين المرء وربه، دون تدخل مؤسسات رسميّة اجتماعيّة أو سياسيّة، ورفض الفكرة التي تجعل الدّين شاملاً لكل جوانب الحياة البشريّة، أي إنه في المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة يضع العقل مكان النصّ، والعلم مكان الفقه، والواقع من تجارب النظم الاجتماعيّة والسياسيّة قوّة الشرعيّة، ويجعل من الدّين الإسلامي في النهاية مجرد علاقة فردية تصل بين الإنسان والله، لينتهي إلى فصل الدّين عن واقع الحياة، من خلال ايديولوجيّة علمانيّة، ربّما تؤول في نهاية الأمر إلى القضاء على الدين نفسه أو إضعافه أو تحجيم نفوذه في أحسن الأحوال، وإن كان قد تسرب إلى مصر على مستويات متعددة، تختلف فيها بينها حدّةً واعتدالاً، وإن لم تبلغ في أشد درجاتها مبلغ تركيا الكمالية في هذا الباب.

هـ ـ التعليم المصري في عصر توفيق وكارثة الاحتلال (١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م ـ ١٣٠٩هـ/ ١٨٩٢م)

تولى توفيق أمور الحكم في مصر خلفًا لأبيه إسماعيل، بعد أن تكالبت عليه القوى الأجنبيّة وحاصرته، وأحبطت مشروعه النهضوي كما فعلت مع محمد علي، وسوف نبدأ بتناول الفترة من ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م ـ ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م التي سبقت الاحتلال، وفيما قدم «علي إبراهيم» ناظر المعارف تقريرًا شاملاً للخديوي الجديد، وأوضح له الحالة السيّئة التي وصل إليها التعليم في مصر، وطلب في ذلك التقرير بضرورة تحسين الدروس الموجودة في نظارة المعارف، والتوسع في التعليم الابتدائي

(١٢٦) نظر: ص ١٥٦ من هذا البحث.

والمتوسط، وتحسين مدرسة دار العلوم[(١٢٧)]، ثم شكلت لجنة لدراسة هذا التقرير من خبراء مصريين وأجانب برياسة وزير المعارف[(١٢٨)]، فاقترحت بعد دراسته عدة أمور تختلط فيها الروح المنطلقة التي بثها عصر إسماعيل بروح من التردد والجمود اتسم بها عهد توفيق، منها: فرض ضريبة شرعية على الأطيان بالأقاليم، وتأسيس مدرسة للزراعة وأُخرى للطب، وتنويع التعليم في الكتاتيب وخضوع المدارس الأوروبية لسلطة ديوان المدارس[(١٢٩)]. وهذه ناحية هامة لم يقدَّر لها النجاح الكافي لمداهمة سلطات الاحتلال لمصر بعد فترة قصيرة.

وكانت هذه بداية حسنة لعهد توفيق فيما يتعلق بالتعليم، وفي إطار جو وطني تظلله بوادر الثورة العرابية، فقد شكل «المجلس العالي» بنظارة المعارف في ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م[(١٣٠)]، على أن يعطي رأيه في القوانين المتعلقة بمواد التعليم وإنشاء مدارس جديدة، وكتب التعليم في المدارس الأميرية[(١٣١)]، كما فُتح العديد من المدارس مثل مدرسة المعلمين، ومدرسة المنصورة، ومدرسة قليوب[(١٣٢)].

على أن عصر توفيق لم يستطع أن يمضي في سياسته بتحسين الحالة التعليميّة السيّئة الموجودة بمصر، بسبب كارثة الاحتلال البريطاني الذي حلّ بها، وسيطر على مقاليد الأمور فيها لأمد طويل[(١٣٣)] وترك أثرًا بالغًا على التعليم والبيئة الثقافيّة بوجه عام، وبالتالي على الفكر المصري في أخريات القرن الماضي، وفي النصف الأول من القرن العشرين.

---

(١٢٧) انظر: أمين سامي، **التعليم في مصر**: ٣٦ ـ ٣٥.

(١٢٨) السابق، ٣٩.

(١٢٩) السابق، ٣٩ ـ ٤٣.

See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 429-437.

(١٣٠) انظر: أمين سامي، **التعليم**: ٤٤.

(١٣١) السابق، ٤٥.

(١٣٢) السابق، ٤٦ ـ ٤٧.

(١٣٣) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 394.

٢) التعليم المصري في ظلّ الاحتلال البريطاني (١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م - ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣)

دخل الانكليز القاهرة في ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م بعد هزيمة العرابيين، وأخذت سلطات الاحتلال تعمل على توطيد نفوذها، فأوقفت الحياة النيابية، وفرضت الحماية الانكليزية على البلاد وعينت اللورد كرومر قنصلاً عامًا لبريطانيا في مصر، حيث استمر طغيانه مدة عشرين عامًا أو تزيد[١٣٤] وكان ضروريًا في ظلّ هذا الاحتلال الأجنبي أن يتوقف المشروع المصري للنهضة الذي بدأه محمد علي وحاول إسماعيل إحياءه أو الاستمرار فيه من منطلق رغبته في أن يكون حاكمًا دستوريًا على الطراز الأوروبي، وحاولت الحركة الوطنية في أوائل عهد توفيق المضي فيه إلى أن جاءت إلى مصر كارثة الاحتلال.

لقد عملت سلطات الاحتلال على التمكين لنفسها من أرض مصر، لا عن طريق الوجود العسكري فحسب، ولكن عن طريق فرض التبعية الاقتصادية والسياسيّة والثقافية، وكان الطريق إلى ذلك تبني سياسة تربوية تهدف إلى إشاعة الاستكانة والخضوع، وإلى أن يبقى الاقتصاد اقتصادًا متخلّفًا وأن يجمد المجتمع جمودًا يعوقه عن الحركة والتطور، وأن تشوه الثقافة القائمة وقيمها الأساسية لتلتبس بالثقافة الاستعمارية وبالحضارة الغربية في أشكالها دون مضمونها، وكان التعليم هو الوسيلة الهامة في هذا المضمار[١٣٥] فالانكليز لا يختلفون عن غيرهم من المستعمرين في القديم والحديث في اتخاذ التعليم أداة لتدعيم وجودهم الاستعماري[١٣٦].

ومن هنا سار جهد السياسة التعليميّة البريطانيّة في اتجاهين: القضاء على الطابع الوطني في الثقافة المصرية من جهة، وتحويلها في اتجاه الارتداد

---

(١٣٤) See: Simonne Lacutare: *Egypt* p. 78.

(١٣٥) انظر: د. سعيد اسماعيل علي، **تاريخ التربية والتعليم**: ٤١٠.

(١٣٦) See: Judith Cochron: *Education* p. 1.

إلى الوراء والنزوع إلى السلفية من جهة أخرى[١٣٧]، وبالتالي فإن السياسة التعليمية للاحتلال جعلت الاهتمام الأكبر للزراعة دون التعليم[١٣٨] فهي سياسة تعليمية استعمارية، تهدف إلى جعل البلاد أداة طيعة لخدمة أغراض الاحتلال فحسب.

لقد نظر «كرومر» إلى الشرق بصفة عامة، ومصر على وجه الخصوص، نظرة استعمارية استعلائية جنسية، فأهل مصر ليسوا أمّة أو شعبًا واحدًا، وهم يتألفون من عناصر غير متجانسة يحبون تعدد الزوجات، وليس هناك من احترام للمرأة بينهم، ولا يحفلون بالقانون، ويتصفون بعدم الانسجام في أذواقهم ولغتهم وشعرهم، ونثرهم، لا يستطيعون المطالبة بحقوقهم، يفضلون أن يحكموا بواسطة الاستبداد والحكم المطلق المباشر، وهي صفات تقف على النقيض تمامًا من صفات الرجل الغربي[١٣٨]. وقد اتفق «كتشنر» مع سلفه «كرومر» على أن هذه هي الصفات الحقيقية للعقلية الشرقية المصرية، والتي ينبغي أن ينظر إلى المصريين على أساس منها[١٣٩]، تأسيسًا على الفكرة العنصرية التي سادت أوروبا في القرن الماضي، وفكرة المركزية الأوروبية للعالم، التي لعلها ما تزال سائدة لديهم.

ومن هنا، فإن المصريين الذين تربّوا على الجهل والظلم ـ كما يقول الطاغية ـ ليس بمقدورهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، «فأي إنسان صحيح العقل يعتقد أن البلاد ـ التي قضت القرون الطوال، وحكامها من الفراعنة إلى الباشوات، يسومونها أشد الظلم والعسف في الحكم، وأهلها أميون، لم يكن فيهم منذ تسعة أعوام من يعرف القراءة والكتابة غير ٩,٥

(١٣٧) انظر: د. أنور عبد الملك، **نهضة مصر**: ٣٨٠.

(١٣٨) See: Robert L. Tignor: *Modernization and British Colonial* p. 319.

(١٣٨م) See: *Modern Egypt* Vol. 2, pp. 146-154, J.E. Marshall the Egyptian Enigma; p. 101, J.C.B. Richmand: Egypt: p. 151.

(١٣٩) انظر: أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ص ٣٦١ وما بعدها.
د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ص ٦١ ـ ٨٠.
J. C. B. Richmand: Egypt. p. 155.

في المائة من الرجال و٣,٠ في المائة من النساء ـ تطفر طفرة واحدة، حتى تصير بغتة قادرة على استعمال حقوق استقلالها بشؤونها على الخير النافع، وللذين لهم مصلحة في خيرها، إن ذلك لهو المحال بعينه»[١٤٠].

ومن خلال هذا المفهوم الاستعماري العنصري الذي تبناه «كرومر»، فإنه عمد إلى استخدام خبرته التي استمدها من الهند في حكم مصر، فلأسباب سياسية، ترتبط بالهدف الاستعماري وهو ضرورة السيطرة التامة على شؤون مصر، يجب على المصريين ـ كما هو الحال في الهند ـ أن يكونوا جهلة أميين[١٤١]، وبالتالي فإن التعليم العالي ليس لهم أن يقتحموه أو يشجعوا عليه[١٤٢] ويكشف أحد الباحثين الغربيين وهو روبرت تيجنور عن دوافع سياسة كرومر وخبرته في الهند التي يحرص على أن يستفيد منها في رسم السياسة التعليميّة لمصر، إذ يذكر أن إدخال التعليم الغربي إلى مصر يسهم في نمو الشعور القومي، ممّا يهدد بقاء الاحتلال الانكليزي فيها[١٤٣].

وبالإضافة إلى ذلك يذكر ـ بمستوى الصراحة نفسه ـ أن التربية التي تقدم للمسلم في مصر يجب أن تكون قادرة على أن يفقد إسلاميته، أو على الأقل أن يفقد أفضل جزء من عقيدته فهي تربية تعمل على إفقاد القدرة على إعادة فاعلية الإسلام، بل تجعل الإسلام نفسه شيئًا آخر[١٤٤].

وانطلاقًا من هذه الأسس الاستعمارية العنصرية، حدد كرومر السياسة التعليميّة التي يجب أن تتبع في مصر، بقوله: «البلاد تحتاج الآن إلى ثلاث طرق للتعليم عدا طريقة التعليم في المدارس الأميرية على النمط

---

(١٤٠) تقرير عن المالية والإدارة... سنة ١٩٠٦ ص ١٤، وقارن:
Modern Egypt: Vol. 2, pp. 225-226, Russell Calt: The Effect of Centralization p. 42.

(١٤١) See: Cromer: *Modern Egypt* Vol. 2, p. 252.

(١٤٢) Ibid. Vol. 2, p. 543.

(١٤٣) See: *Modernization and British Colonial* pp. 319-320.

(١٤٤) See: Cromer: *Modern Egypt:* Vol. 2, pp. 228-230.

الأوروبي، وتلك الطرق الثلاث هي:

أولاً: إنشاء كُتّاب في كل قرية من القرى، وكل حي من أحياء المدن.

وثانيًا: إنشاء مدرسة ابتدائية، أعلى من الكُتّاب درجة في كل مدينة من أكبر مدن الأقاليم.

وثالثًا: الجمع بين هذه المدارس وبين أعمال الزراعة والصناعة بتنظيم ما يسهل على التلامذة التمرن على تلك الأعمال، وبإنشاء مدارس صناعية.

فهذه هي الطرق التي يحسن أن يحول سعي أهل السعي إليها، لأن سعيهم فيها يأتي بالنفع والفائدة، لا في تكثير المدارس المنظمة على النمط الأوروبي»[١٤٥].

وعلى أية حال، فإن خطة كرومر التعليمية في مصر، قد ارتأت:

(١) نشر التعليم الأوّلي في مصر من خلال الاعتماد على المساجد والكتاتيب، التي تقدم أوليات التعليم للشعب المصري، وإن كان كرومر نفسه يشير إلى أن التعليم في الكتاتيب عديم الفائدة[١٤٦].

(٢) تشجيع المصريين على ترك التعليم العالي ـ إن وجد ـ والاتجاه إلى العمل بالشهادة الثانوية.

(٣) تشجيع التعليم الحكومي الذي يقدم الموظفين للحكومة والتعليم الصناعي والفني البسيط.

(٤) تشجيع تعليم البنات[١٤٧].

---

(١٤٥) تقرير عن المالية والإدارة. . . ١٩٠٤: ١١٦.

(١٤٦) See: Cromer: *Modern Egypt:* Vol. 2, p. 533.

(١٤٧) See: Russell Galt: *The Effect of Centralization* p. 42, Robert L. Tignor: Modernizatin and British Colonial pp. 322 - 323.

وأنور عبد الملك،

نهضة مصر: ٣٦٥ وما بعدها.

د. نزيه الأيوبي: **سياسة التعليم في مصر**: ٣٤ ـ ٣٨.

د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ٦٦.

ولقد حدد كرومر الأغراض العامة التي يقصدها من التعليم المصري في تقرير كتبه سنة ١٣١٩هـ/ ١٩٠٢م على النحو التالي:

الغرض الأول: نشر الكتاتيب في مصر، ولا يسمح في هذه الكتاتيب بتعليم لغة أجنبية. يقول كرومر: «فأول غرض ترمي إليه الحكومة، هو ترقية درجة المعارف العمومية بين عامة الأهالي بواسطة الكتاتيب، فإنه يؤخذ من إحصاء ١٨٩٧م أن ٩١,٢ في المائة من الذكور و٩٩,٣ في المائة من الإناث بين الأهالي أميون، لا يعرفون القراءة والكتابة، على أني أرجو وآمل أن عدد المتعلمين يكون أكثر كثيرًا في الإحصاء المقبل. أما التعليم في الكتاتيب، فمقصور على القراءة والكتابة والحساب البسيط بالعربية، ولا يسمح بتعليم لغة أجنبية فيها»(١٤٨).

الغرض الثاني: إعداد الموظفين لخدمة الحكومة. يقول كرومر: «إن الغرض الثاني المهم الذي ترمي إليه الحكومة، هو إنشاء خدمة ملكية، أي إعداد موظفين ومستخدمين يعتمد عليهم والشائع أن عدد الشباب المصريين الذي يطلبون خدمة الحكومة يفوق عدد الوظائف الموجودة، وهذا صحيح، ولكن من الصحيح أيضًا أن عدد الشبّان المصريين المتصفين بالأوصاف اللازمة لخدمة الحكومة خدمة نافعة أقل من المطلوب، وأن كل شاب مصري نجيب يجد ما يشتغل به بعد خروجه من المدرسة أو الكلية»(١٤٩).

الغرض الثالث: تخفيض ميزانية التعليم، بتقليل أعداد التلامذة، فيرسلون إلى الكتاتيب بدلاً من أن يرسلوا إلى المدارس الابتدائية، وبعد انتهاء الدراسة الأولية في الكُتّاب، يتجهون إلى تعلم حرفة يكسبون منها رزقهم، يقول كرومر: «إنه يجب لتعميم العلوم ونشر المعارف وبقطع النظر عن إعداد الشبان لخدمة الحكومة، أن يدرس عدد من التلامذة في مدارس كالمدارس الابتدائية، حيث التعليم يكون أرقى من تعليم الكتاتيب، لكن يعلموا بعدها حرفة يعيشون منها مكرمين، عوضًا عن إرسالهم إلى المدارس

---

(١٤٨) تقرير عن المالية والإدارة... ٩٣.

(١٤٩) السابق: ٩٥.

الابتدائية، لكي يخدموا بعدها في وظيفة صغيرة من وظائف الحكومة»[١٥٠].

الغرض الرابع: الاتجاه إلى تعليم الصنائع الأولية للمصريين، يقول كرومر: «إن المساعي مبذولة لحصر عدد التلامذة الذي يدخلون المدارس الابتدائية... أملاً في أن بعضهم يحصلون المعارف الابتدائية في الكتاتيب، ثم يصيرون صناعًا... ومن الشروط الجوهرية لإتمام ذلك أن تسهل عليهم السبل لتعلم الصنائع، فإن التعليم الصناعي من أهم ما تتوخاه الحكومة في سياستها»[١٥١].

وقد اتبعت السياسة التعليميّة للاحتلال البريطاني العديد من الوسائل مثل: العمل على إلغاء المجانية، وفرض المصروفات على التعليم، الأمر الذي أدى إلى إغلاق الكثير من المدارس، وتقليل عدد الطلاب الذين يذهبون إليها، كما فرضت سيطرة كاملة على وزارة المعارف المصرية بتعيين المستشار الانكليزي لها، الذي كان يملك السلطة الحقيقية في إدارة دفّة أمور التعليم في مصر، وكما تم الربط بين التعليم والوظيفة الحكوميّة الأمر الذي أدى إلى إهمال التعليم الصناعي بصفة خاصة، انطلاقًا من أن مصر بلد زراعي، كذلك شجّع الاحتلال البريطاني التعليم الأجنبي في مصر، والسعي إلى طمس هويّة الأُمّة المصرية من خلال محاربة اللغة العربية، والانتصار للثقافة الانكليزية، وفرض تعليم اللغة الانكليزية بسلطة الاحتلال ونفوذه في المدارس، والتزام تدريس العلوم المختلفة باللغة الانكليزية، بدعوى عجز اللغة العربية عن القيام بهذه المهمة الصعبة، وسوف نتناول فيما يلي بعض هذه الوسائل التي استخدمتها سلطة الاحتلال لتحقيق أهدافها:

٢ ـ أ ـ مركزية السلطة التعليمية والقهر السياسي في التعليم

حتى تضمن سلطة الاحتلال البريطاني الاستمرار في السيطرة على

---

(١٥٠) السابق: ٩٧.

(١٥١) السابق: ٩٨ ـ ٩٩.

مقاليد الأمور في مصر، وحتى تتمكن من فرض هيمنتها التامّة على كافة مناحي الحياة المصرية، لم تتجه إلى أن تحكم مصر حكمًا مباشرًا، ذلك أن الموظفين الانكليز كانوا من الناحية الشكلية يتبعون الحكومة، وكان المعتمد البريطاني - في الظاهر - مثل أي ممثل أجنبي في مصر، غير أنه كان لكل وزارة من الوزارات المصرية مستشار انكليزي يقوم بتعيينه في الحقيقة هذا المعتمد البريطاني في مصر بنصائح واجبة التنفيذ، وقد قسمت الوزارات المصرية إلى سبع وزارات: وزارة الشؤون الخارجيّة، وزارة الماليّة، وزارة العدل، وزارة الحربية، وزارة الأشغال العموميّة، وزارة المعارف العموميّة، ووزارة الأوقاف الدينيّة والهبات، وتكون كلّ منها تحت رئاسة وزير مصري يعيّنه الخديوي مباشرة، بالإضافة إلى المستشار الأجنبي صاحب النفوذ الحقيقي في كل وزارة أكثر من الوزير نفسه، وكثيرًا ما كان يحدث النزاع، وبصفة خاصّة في عهد كرومر، بين الوزير المصري الذي يملك سلطة رمزية، والمستشار الانكليزي الذي يملك السلطة الفعلية في الوزارة[١٥٢].

وفي أغلب الحالات كان الموظف الانكليزي في الوزارة المصرية، يعمل كناصح أو مستشار للوزير، لكن هذا في الظاهر فقط، فقد كان المستشار الانكليزي يتجاهل في معظم الأحيان سلطات الوزير المصري، بل كان يملك، إذا رفض الوزير المصري، تنفيذ نصائحه أو يطرده من منصبه، وخاصة المستشار الانكليزي لوزارة المالية[١٥٣].

---

(١٥٢) See: Polson Newman: *Great Britian in Egypt* pp. 123-124.
وقارن: د. محمود حلمي مصطفى، **دراسات في تاريخ مصر السياسي**: ٢٠ وما بعدها.
د. سعد إبراهيم ذو الفقار، **الامبريالية البريطانية في مصر**: ٤١ وما بعدها.

(١٥٣) See: Polson Neuman: *Great Britian in Egypt* pp. 125 -126, Jacques Berque: *Egypt* p. 299, Lord LLoyed: *Egypt* Vol. 1, pp. 16-17.
أحمد عبد الرحيم مصطفى: **تاريخ مصر السياسي**: ٨ وما بعدها.
محمد أبو الأسعاد **سياسة التعليم في مصر**: ٥٦.

وقد تولى المستشار الشهير «دوغلاس دنلوب» عمله في وزارة المعارف، باختيار من كرومر نفسه، وأصبح الآمر الناهي، فبسط نفوذه على الموظفين، وأصبحوا لا يعرفون لأحد سلطانًا غير سلطانه، وصار يعاملهم بمنتهى الشدّة والقسوة، وأصبح نظار المدارس والمفتشون يرهبونه كل الرهبة، ولم يكن ليسمح لأحد منهم أن يناقشه في أمر من الأمور، مهما كان خاطئًا أو مخالفًا للقانون أو ضارًا بالمصلحة العامة، ولكن كان على كل منهم أن يؤمر فيسمع ويطيع من غير أن يبدي أي اعتراض[١٥٤]، ولم يترك «دنلوب» وزارة المعارف إلا في أعقاب الثورة المصرية سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م.

وهكذا كانت السلطة العليا في وزارة المعارف بدلاً من الوزير المصري في يد المستشار الانكليزي، الذي عمل على تنفيذ سياسة الاحتلال التعليمية دون معارضة مؤثّرة من نظار المعارف على حين أن النظام التعليمي يتطلب قدرًا من المرونة، وعدم تركيز السلطة التعليميّة في يد ناظر المعارف[١٥٥]، والحقيقة أن هذه المركزية في التعليم المصري بدأت في الذبول منذ عام ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م[١٥٦].

لقد أشار سعد زغلول في مذكراته إلى هذه المركزية الشديدة في التعليم المصري في عهد الاحتلال، والتي كانت تعطي لوزير المعارف سلطة اسمية فحسب، عند خلافه مع دنلوب[١٥٧] ولما رفع الخلاف بينهما إلى كرومر، صرح بأنه لا بد أن يملك السلطة في تنفيذ سياسة الاحتلال التعليميّة، فإن رفض الوزير المصري ذلك خرج من الوزارة، وجرت السياسة التعليميّة بدونه[١٥٨].

---

(١٥٤) د. سعيد إسماعيل علي: تاريخ التربية والتعليم: ٤١٢ ـ ٤١٣.

(١٥٥) See: Valentine Chirol: *The Egyptian Problems* pp. 231-272.

(١٥٦) See: Philip Saber: *Public Education* p. 24.

(١٥٧) مذكرات سعد زغلول: ١/ ٢١٥ ـ ٢١٩.

(١٥٨) السابق: ١/ ٢٢٣.

يقول أحد الباحثين الأوروبيين - محددًا مدلول المركزية التي اتّسم بها التعليم المصري: «إن أهم مظهر خصت به إدارة التعليم العام في مصر، هو حصر السيطرة وتركيزها في وزارة المعارف العمومية... إنها الأداة الرئيسية، وفي الغالب الأداة الوحيدة، لأنشاء معاهد التعليم على اختلاف أنواعها في جميع أنحاء القطر المصري، وتجهيزها بالمعدات، وتعيين الموظفين اللازمين لها، والقيام بصيانة أماكنها... بل إنها تذهب إلى أقصى حدود الدائرة، فتتناول أصغر الأمور التفصيلية، فيما يتعلق باستيراد حاجات المدارس من الأدوات، وتيسير الأمور العادية وتنظيمها»[١٥٩].

والحقيقة أن هذه المركزية التي وجدت في عهد الاحتلال البريطاني، تدين بنشأتها إلى عهد محمد علي، الذي عمل على خلق المركزيّة البيروقراطيّة، وتركيز سلطة الأنظمة وبخاصّة النظام الصناعي في يده، وقد استمرت هذه المركزيّة البيروقراطيّة في مصر بعد عهد محمد علي[١٦٠]، واحتفظ الاحتلال البريطاني بهذه المركزيّة، إذ كانت المحافظة على وجوده الدخيل تستلزم تركيز السلطة في يد الإدارة المصرية الخاضعة لسلطات الاحتلال، ولذلك احتفظ الاحتلال بظاهرة المركزية، بل زادها شدة[١٦١].

إن المركزيّة تعمل على تعقيد العمل وبطئه، وتؤثر عليه تأثيرًا سلبيًا، وإذا كانت المركزية لا تخلو من مزايا، فإن عيوبها أكثر من مزاياها، وقد حدد الباحث نفسه مساوئ المركزية في أمور ثلاثة:

أوّلها: «أنه مما لا يحتمل الشك أن سياسة طبع التعليم بطابع واحد، بأن تصدر الهيئة الرئيسية (الوزارة): خطط الدراسة، وجداول أوقات الدروس، وخطط الامتحانات النهائيّة، وامتحانات النقل لاتباعها اتباعًا شاملًا، إنما تؤدي في الواقع إلى انحطاط القوة الحيوية في نظام التعليم، وتثبيط نمو القوة الذاتية، وملكة الابتكار في المعلمين، مهما ظهر على تلك

---

(١٥٩) مان: تقرير عن بعض نواحي التعليم: ١٦.

(١٦٠) See: Robert Hunter Egypt p. 17.

(١٦١) انظر: محمد أبو الأسعاد: سياسة التعليم في مصر: ٥٤. [illegible]

السياسة في بادئ الأمر من الدلائل السطحية على أنها تكفل حسن سير العمل»[١٦٢].

وثانيها: «أن إملاء البرامج المدرسية التي على منوال واحد، يؤدي إلى إغفال المسائل التعليمية الخاصّة التي تستدعيها الجهات المختلفة والمدارس القائمة فيها إغفالاً تامًا ولا مرية أن أفضل الخطط الدراسية، هي التي تستنبط بغاية الحذق، وبدون تكلف من البيئة البشرية التي توضع لها، ولكن النظام الحالي لم يُراعَ فيه أي عامل من عوامل البيئة[١٦٣].

وثالثها: «أن نظام تركيز الإدارة الذي يقضي بحصر السلطة والقيادة في يد وزارة المعارف العمومية بالقاهرة، لا يساعد على نمو روح النقد المجدي، والشعور بالمسؤولية في الأقاليم شعورًا كافيًا، وهذان الأمران يستحسن توافرهما على الدوام لتنفيذ خطط التعليم»[١٦٤].

لقد أضحت وزارة المعارف وزارة مهملة، على اعتبار أن الحكومة المصرية ذاتها كمٌّ مهمل وآلة مسخّرة، فالانكليزي رئيس ولو كان مرؤوسًا. يقول العقاد: «وكانت وزارة المعارف خاصة عنوان الكم المهمل والآلة المسخّرة في وزارات الحكومة المصريّة، فلم تكن وزارة مستقلّة بوزيرها بل كانت ذيلاً ملحقًا بوزارة الأشغال العموميّة، يحضر إليها الوزير مرتين في الأسبوع: يوم الاثنين ويوم الخميس، لتوقيع الأوامر والمنشورات المجهزة التي يعرضها عليه المستشار في خلال ساعة أو أقل من ساعة فيمضيها بغير مراجعة ولا مناقشة»[١٦٥]. أما المستشار «فهو سيد الديوان بغير منازع، وكان رجلاً عنيدًا ضيّق الذهن، شديد التعصب من أثر البيئة التي نشأ فيها، لا يعرف من النظام إلا نظام الآلات، ولا يرضى من المرؤوس إلا بالإسراع إلى الطاعة والتنفيذ ولا قيمة للتعليم عنده ـ على قلة قيمته في

---

(١٦٢) مان: تقرير عن بعض نواحي التعليم: ١٦ ـ ١٧.

(١٦٣) السابق.

(١٦٤) السابق: ١٧.

وقارن: محمد أبو الأسعاد: **سياسة التعليم في مصر**: ٥٤ ـ ٥٥.

(١٦٥) سعد زغلول: ١٠٦.

ذلك العهد ـ إلى جانب النظام على الوجه الذي يفهمه ويرضاه، وينحصر في سرعة الحركة، واتخاذ الطاعة العسكرية قدوة في التفكير والسلوك، والاستعداد الدائم لإظهار الموافقة والإذعان، بلا كلام ولا تريث، وكلها أمور لا تعدو عنده الظواهر، ولا عبرة فيها بالنتيجة، بل العبرة كلها بالحركة المتعجلة، والنشاط العقيم، والنظافة السطحية»[١٦٦].

وإذا جاز لنا أن نضيف شهادة أُخرى من «أهلها» ضد هذه السياسة، فإنا نقدّم بيان «راسل غالت» للآثار السيئة لمركزية التعليم في مصر في عهد الاحتلال البريطاني، مشيرًا إلى أنها طريقة تدمر روح الابتكار والإبداع في الشخصية المصرية، وهي طريقة قد أثبتت فشلها منذ تولي دنلوب وزارة المعارف حتى سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م[١٦٧].

وقد حاول الاحتلال البريطاني التخفيف من هذه المركزية في سنة ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م عن طريق منح سلطات الاحتلال سلطات تعليمية، لمجالس المديريات، وقد أشار «ألدن غورست» الذي جاء معتمدًا بريطانيًا بعد كرومر إلى ذلك في تقريره السنوي، إذ يقول: «أما فيما يختص بإشراك الأمة في إدارة المدارس، فإن لائحة مجالس المديريات التي لا تزال منذ عدة أشهر في معرض النظر في مجلس شورى القوانين، تقضي بأن يعهد إلى هذه المجالس بمراقبة التعليم الابتدائي في الكتاتيب (مع تعليم الزراعة والصناعة) التي في المديريات، وأن تعطى أيضًا سلطة معيّنة فيما يختص بالتعليم العالي، ولا يخفى أن استعمال هذه السلطة المهمّة ينهض من همّة الأعضاء، ويجعل المدارس ذات وجود حقيقي ولا تقتصر فائدته على القيمة التعليمية، بل إن العهد به إلى مجالس مؤلفة كلها تقريبًا من أصحاب الأطيان والمشتغلين بالزراعة، يضمن انطباق نظام التعليم في الأرياف على مطالب الزراعة، فمجلس محلي مطلع على الأحوال المحلية، أقدر من سواه على ابتكار طريقة لتربية أولاد الفلاحين وتعليمهم حتى يشتد فيهم الميل إلى

---

(١٦٦) السابق: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٦٧) See: *The Effect of Centralization* pp. 40-46.

الأعمال الزراعية، وتفضيلها على النزوع إلى المدن والبنادر[١٦٨] إلا أن مجلس شورى القوانين كانت سلطته استشارية فقط، ليس على الحكومة أن تلتزم بها[١٦٩]، وقد كان ذلك استثناء قليل القيمة والأثر، إذ عملت سلطة الاحتلال على تقوية هذه المركزية في حقيقة الأمر[١٧٠].

وفي الجملة، فقد فرض كرومر على وزراء التعليم المتعاقبين عددًا من الخبراء والمفتشين ذوي الاتجاهات الدينية والامبريالية المتطرفة، المعادية لثقافة الشعب ودينه وتطوره الحر، وكان من أبرزهم مستر «ويلكوكس» الذي بلغت به القحة أن يتولّى بنفسه رياسة تحرير «مجلة الأزهر» في أواخر القرن الماضي، وينشر فيها هجومه على اللّغة الفصحى لغة القرآن، ويدعو إلى استخدام العاميّة، ومستر «دانلوب» الذي هيمن على شؤون التعليم في مصر مدة ثلاثين عامًا، ينفذ فيها سياسة كرومر[١٧١].

٢ ـ ب ـ ميزانية التعليم

كان التعليم في مصر يعتمد على نفقة الدولة منذ عهد محمد علي إلى حوالي سنة ١٢٨هـ/ ١٨٦٤م، وكانت الدولة قد بدأت في عهد اسماعيل تقوم بفرض بعض المصروفات الدراسيّة على أهالي التلاميذ[١٧٢] وبعد احتلال انكلترا لمصر خضعت شؤون التعليم للضغط المالي، الذي جلبته الأزمات الاقتصادية التي تعرضت لها البلاد منذ عصر إسماعيل باشا، وتم التحكم في ميزانية وزارة المعارف، كما تم التحكم في غيرها من الوزارات طبقًا لسياسة ضغط النفقات، وقد اقترح مؤتمر لندن في سنة ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥م، أن تكون ميزانية التعليم السنويّة في مصر (٧٠٠٠٠) جنيه مصري فقط[١٧٣].

---

(١٦٨) تقرير عن المالية والإدارة. . . ١٩٠٨: ٧٢.
(١٦٩) انظر: محمد أبو الأسعاد: **سياسة التعليم في مصر**: ٦٥.
(١٧٠) انظر: السابق: ص ٥٦.
(١٧١) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ٦٧.
(١٧٢) See: Judith Cochron: *Education in Egypt* p. 10.
(١٧٣) See: Robert L. Tignor: *Modernization and British Colonial* pp. 321-322.

إن النشاط التعليمي يتأثر تأثرًا كبيرًا بالحالة الاقتصادية للدولة، وقد تراكمت الديون على مصر في عهد إسماعيل، فارتبكت حالتها المالية، مما أدى إلى بيع أسهمها في شركة قناة السويس في ١٢٩١هـ/ ١٨٧٥م، وقد طلب إسماعيل من انكلترا أن ترسل إليه موظفًا لدراسة حالة مصر المالية، فأرسلت إليه الحكومة الانكليزية بعثة مكوّنة من أربعة من موظفيها برئاسة «ستيفن كيف» وقد وضعت هذه اللجنة تقريرًا في سنة ١٢٩١هـ/ ١٨٧٥م، اقترحت فيه ما يلي:

١ - إيفاء الديون قصيرة الأجل التي اقترضت في السنوات: ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٤م، ١٢٨١هـ/ ١٨٦٥، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٧م من حصيلة المقابلة[١٧٤].

٢ - تحويل جميع الديون الأُخرى إلى دين موحّد قدره (٧٥٠٠٠٠٠٠)، يسدد في مدة خمسين سنة بفائدة ٧٪.

٣ - إنشاء مصلحة حكومية يرأسها انكليزي للرقابة على المالية المصريّة، بشرط أن يحترم إسماعيل قرارات تلك المصلحة، ولا يعقد قرضًا جديدًا إلا بموافقتها[١٧٥].

وكذلك أرسلت فرنسا مسيو فيليه، ليساعد الحكومة المصريّة على إنقاذ ماليتها، وقد قدّم فيليه مشروعًا أراد إسماعيل الأخذ به، فاستاءت الحكومة الانكليزية من ميله إلى المشروع الفرنسي، وأذاعت أن إسماعيل

---

(١٧٤) قانون المقابلة يقضي بأنه إذا دفع أحد ملاك الأراضي الضرائب المقررة على أطيانه لمدة ست سنوات مقدمًا، تعفي الكومة هذه الأطيان على الدوام من نصف المربوط عليها، ولكي يحصل على هذه المزية لا بد أن يدفع ضرائب السنوات الست دفعة واحدة أو على أقساط متتابعة، لا تزيد مدتها عن ست سنوات علاوة على الضريبة السنوية، وتدفع لهم فوائد عما يدفعونه مقدمًا بواقع ١/ ٢ ٨٪. انظر: الرافعي: **عصر إسماعيل**: ٢/ ٤٤.

(١٧٥) انظر: د. أحمد الحتة: **تاريخ مصر الاقتصادي**: ص ٣٦٧ - ٣٦٨.
د. محمد فهمي لهيطة: **تاريخ مصر الاقتصادي**: ص ٢٣٥ - ٣٣٨.
- Pierre Crabites: Ismail pp. 224-242.

يعارض نشر تقرير بعثة «كيف»، مما أدّى إلى اعتقاد الناس أن حالة مصر المالية سيئة، فنزلت أسعار السندات المصرية نرولاً كبيرًا، وفي تلك الأثناء كانت الحكومة المصريّة عاجزة عن دفع أقساط الدين، فأصدر إسماعيل مرسومًا في ١٢٩٢هـ/١٨٧٦م، بتأجيل دفع السندات والأقساط المستحقة على الحكومة المصريّة في أبريل ومايو من تلك السنة أشهر ثلاثة، فذعر الدائنون الأوروبيّون، مما دعا إسماعيل إلى أن يصدر في نفس السنة مرسومين.

أولهما: بتوحيد ديون مصر العامّة وديون الدائرة السنيّة، وجعلهما دينًا واحدًا مقداره (٩٠) مليون جنيه بفائدة ٧٪ لمدة (٦٥) سنة.

ثانيهما: بإنشاء صندوق الدين[١٧٦]

وقد كان لصندوق الدين سلطات كبيرة حاسمة في تسلم الإيرادات المخصصة للدين، وفرضت رقابة ثنائية أجنبية على المالية المصريّة، يتولاها رقيب انكليزي وآخر فرنسي[١٧٧]، وبعد احتلال انكلترا لمصر عملت على إلغاء الرقابة المالية الثنائية، لتنفرد بالرقابة المالية على مصر[١٧٨].

وكان من الضروري أن يتأثر التعليم المصري في ظل الاحتلال بهذه الحالة الاقتصادية التي تمر بها البلاد، وقد امتد تأثير الميزانية والحالة الاقتصادية في التعليم المصري إلى جهتين اثنتين

١ ـ إلغاء المجانية إلا في أضيق الحدود

٢ ـ إغلاق العديد من المدارس والاقتصاد الشديد في البعثات التعليمية.

---

(١٧٦) انظر د. أحمد الحتة تاريخ مصر الاقتصادي ٣٧٠ ـ ٣٧٢.
محمد فهمي. تاريخ مصر الاقتصادي. ٢٣٦ ـ ٢٨٣
(١٧٧) انظر د محمد فهمي تاريخ مصر الاقتصادي ٢٣٩
د أحمد الحتة تاريخ مصر الاقتصادي ٣٧٤
(١٧٨) انظر د أحمد الحتة تاريخ مصر الاقتصادي ٣٨٧

لقد ارتبط التعليم المصري في تلك الفترة، لا بالحفاظ على هويّة الشعب المصري والعمل على نهضته وتنميته، بل ارتبط بتخريج موظفين للعمل في الإدارة الحكوميّة للاحتلال، وهذا الغرض وحده كافٍ للتقليل من ميزانية التعليم، وإلغاء المجانيّة، وفرض المصروفات، هذه الأمور التي تعمل على التقليل من عدد الراغبين في التعليم، وبالتالي تحقق الغرض الأساسي في ربط التعليم بالوظائف المحدودة في الدولة، وهي وظائف في أغلب الأحيان، لا يقبل عليها الأجانب، يقول غورست: «إن الغرض من التعليم في مدارس الحكومة، إعداد الذين ينوون خدمتها أو يريدون احتراف صناعة من الصناعات الفنيّة كالطبّ والحقوق. وفي كلتا الحالتين لا يجوز إنفاق أموال المولين عمومًا على تعليم عدد محدود من أبناء الطبقة العليا والمتوسطة مجانًا... وحتى لا يُحرَم نجباء التلامذة النّابغون من تحصيل العلم... فقد وُضِع مشروع لتعليم عدد معيّن من التلامذة مجانيًا في المدارس الثانوية»[١٧٩].

ويزعم كرومر أن إبطال المجانيّة في التعليم، وفرض المصروفات لا يضر بمصلحة الشعب المصري لأن فقراء الشعب المصري لا يستفيدون منه حقيقة، إذ يقول ـ موضحًا فلسفته الاستعمارية في فرض المصروفات على الطلبة ـ: «إن التعليم المجاني وضع ليستفيد منه الفقير، ولكن لم يستفد منه فعلاً إلا أهل الغنى والجاه، وأما التلامذة المحتاجون المستحقون للمساعدة، فكانوا مضطرين أن يدفعوا أجرة تعليمهم... وكثيرون دخلوا المدارس لا لتحصيل العلم، بل للتعيّش على أسهل سبيل، ونتج عن ذلك ضرر... هو أن الآباء صاروا يدفعون أولادهم للجري في خطط، لا تمكنهم أحوالهم من إعدادهم لها»[١٨٠] إن هذا الإصرار من كرومر على إلغاء المجانيّة وفرض المصروفات، يستهدف تمكين الطبقة التي ارتبطت مصالحها

---

(١٧٩) تقرير عن المالية والإدارية... ١٩٠٧: ٥٧.

Pierre Crabites: Ismaïl p. 270.

(١٨٠) تقرير عن المالية والإدارية... سنة ١٩٠٥: ١٣٥، قارن:

- Robert L. Tignor: *Modernization and British Colonial* pp. 224-225.

بالاستعمار من السيطرة على وظائف الدولة وسلطاتها[١٨١]، وهي طبقة ارتبطت بالاستعمار على نحو أو آخر.

لقد أكد كرومر ـ بدافع استعماري يجعل من التعليم أداة لتمكين يدِ المحتلين، وأداة للتخلف الاجتماعي، والسياسي، والثقافي ـ في أكثر من موضع على ضرورة إلغاء المجانية، فهو يقول: «يراد بهذه السياسة إبطال التعليم المجاني تدريجيًا من المدارس الأميرية، التي فوق الكتاتيب وزيادة الأجور فيها»[١٨٢].

وسار غورست على هذه السياسة الكرومرية أيضًا، فهو يقول: «إن الغرض من هذه الخطة جعل المدارس الجارية على الطريقة الأوروبية التي تعلم العلوم تقوم بنفقاتها تدريجيًا، وإنفاق جميع أموال نظارة المعارف على التعليم الابتدائي والمدارس الصناعية»[١٨٣] وهو يرفض تمامًا فكرة تعميم المجانية في المرحلة الابتدائية، لأن البلاد ـ في رأيه ـ غير مؤهلة لهذه الخطوة[١٨٤] فإن التعليم الثانوي والابتدائي العالي يجب أن يكونا على نفقة المتعلمين[١٨٥]. وفي سنة ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م لم تكن المجانية في مصر متاحة إلا في مدرسة المعلمين، ومدرسة الصنائع والفنون ببولاق. أما تلامذة المدارس الأميرية الابتدائية والثانوية، فكلهم يدفعون أجورًا للتعليم[١٨٦]. وفي سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٤م لم يتعلم مجانًا في مصر سوى تلميذ واحد في المرحلة الابتدائية وآخر في المرحلة الثانوية[١٨٧]. ومن هنا يقرر سعد زغلول أن المجانية مقررة في القوانين إلا أنها ملغية في العمل[١٨٨].

---

(١٨١) انظر: محمد أبو الأسعاد: **سياسة التعليم في مصر**: ١٧٥.

(١٨٢) تقرير عن المالية والإدارية... سنة ١٩٠٥: ١٣٣.

(١٨٣) تقرير عن المالية والإدارية... سنة ١٩٠٧: ٥٧.

(١٨٤) انظر: السابق: ٥٧، قارن:

- J. E. Marshall: The Egyptian Engima p. 110, Judith Cochron: Education p. 10, Robert L. Tignor *Modernization and British Colonial* pp. 321-322.

(١٨٥) انظر: كرومر: تقرير عن المالية والإدارية... سنة ١٩٠٤: ١١٤.

(١٨٦) See: Judith Cochron Education p. 10.

(١٨٧) انظر: كرومر: تقرير عن المالية والإدارية... سنة ١٩٠٤: ١١٤.

(١٨٨) انظر: مذكرات سعد زغلول: ١/ ٢٥٠.

إن كرومر ـ بعقليته الاستعمارية، وخبرته في الهند التي اهتمت بعدم تشجيع التعليم العالي في البلاد المستعمرة ـ يرى أن تصرف أموال نظارة المعارف ـ على قلتها ـ على التعليم في الكتاتيب وهو تعليم لا يصلح لتخريج أجيال تستطيع أن تنهض بهذه الأمة أو تستطيع أن تنشئ أو تقيم أمة ناهضة؛ إذ إن الطالب بعد تعلم المبادئ الأولية للقراءة والكتابة عليه أن يذهب لتعلم حرفة صناعية أو زراعية، ومن الأفضل أن تكون زراعية حتى تخدم أغراض المحتل النبيل، وكذلك تنفق على المدارس الصناعية، وهي مدارس تقوم بتخريج عمال يعملون بصفة خاصة في السكك الحديدية والأعمال الدنيا، التي لا يقبل عليها الرجل الأوروبي، وهي لا تفيد كثيرًا في إنتاج أي تقدم حقيقي، بقدر ما تهدف إلى السيطرة الاستعمارية على مقدرات الأمور في البلاد، بالإضافة إلى مدارس البنات، وهما مدرستان فحسب. هذا التعليم الأولي الذي يحافظ على مصالح الدول المستعمرة والذي يعمل على تكريس الجمود والتخلّف في المستعمرات، لا ينبغي من منظور استعماري أن يتوسع فيه. ولقد أشار كرومر إلى ذلك كثيرًا(١٨٩) أنها وسائل لنشر الجمود والتخلّف، لا يمكن أن يسمح بها في أي بلد يبغي الحضارة والنماء.

وفي ميزانية التعليم في الفترة من ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م ـ ١٣١٠هـ/ ١٨٩٣م، نلاحظ أن نسبة المجانية قد انخفضت من ٨٠٪ في سنة ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م إلى ٤٣٪ في سنة ١١٣٠هـ/ ١٨٩٣م كما نلاحظ أن عدد التلاميذ الذين كانوا يدفعون المصروفات قد زاد من (٦٤٣) في سنة ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م إلى (٣٠١٠١) في سنة ١٣١٠هـ/ ١٨٩٣م، كذلك فقد انخفض عدد التلاميذ الذين يتعلمون مجانًا من (٢٥٠٠) في سنة ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م إلى (١٣٣٧) سنة ١٣١٠هـ/ ١٨٩٣م(١٩٠).

لقد بلغ على ـ سبيل المثال ـ ما خص وزارة المعارف في سنة

---

(١٨٩) انظر ـ على سبيل المثال ـ تقرير عن المالية والإدارية. سنة ١٩٠٢ ٧.

(١٩٠) انظر: يعقوب ارتين: **القول التام في التعليم العام**. ٢٤

١٣١٠هـ/ ١٨٩٣م مبلغ (٩٢٥٤٤) خالصة للتعليم دون أجور المدرسين والموظفين والمفتشين في الوقت الذي كان فيه إيراد مصر ١٠,٠٠٠٠٠٠ جنيه، ولو وزعنا هذا المبلغ على الأهالي ما خصّ الواحد منهم إلا قرش ونصف، أي أن ميزانية التعليم كانت تمثل ١٪ فقط[١٩١]، واستمر الأمر على ذلك في سنة ١٣١٧هـ/ ١٩٠٠م، ١٣١٩هـ/ ١٩٠٢م، ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٣م، ١٣٢١هـ/ ١٩٠٤م، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م[١٩٢].

وكذلك، امتد تخفيض ميزانيّة نظارة المعارف إلى الحد الأدنى إلى البعثات، فانخفض عدد طلاب البعثات من (٢٨) في سنة ١٣٠٧هـ/ ١٨٩٠م إلى (٢) في سنة ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م[١٩٣].

لقد عمل كرومر واضع أساس السياسة الاستعمارية للتعليم، التي اعتمدت عدم إعطاء الشعب أي نوع من التعليم الحق، وحتى لا يفلت الزمام الذي أراد أن يمسكه تمامًا، فيما يتعلق بالتعليم في مصر، فقرر إعطاء تربية محددة يمكن التحكم فيها: إن من خلال المدارس الغربية التي تقدم الخدمات الأهلية كالمحامين والمهندسين والأطباء، وأصحاب المهن الضرورية التي اتسمت في أغلب الأوقات بطبيعة بيروقراطية، وفي الوقت نفسه حرص على أن يقدم لونًا من التعليم الشعبي، الذي يتضمن دراسة المواد الأولية، كالحساب والقراءة والكتابة بلسان البلد نفسه[١٩٤].

وبناء على هذه الخطة التي تنطلق أساسًا من جعل نظام التعليم أداة مكرسة للتخلف والجمود يوفر قدرًا محدودًا من التعليم العالي في الكتاتيب،

---

(١٩١) See: Jacques Berque: *Imperialism and Revolution* p. 182.

د. عفاف لطفي السيد: **تجربة مصر الليبرالية** ٣٠٠

يعقوب ارتين: **القول التام.** ٢٢ ـ ٢٣

(١٩٢) See: Auckland Colvin: *The Making of Modern Egypt* p. 304.

قارن: غورست: تقرير عن المالية سنة ١٩٠٨ ٧٢

كرومر، **تقرير عن المالية** سنة ١٩٠٢ ١٠٦ ـ ١٠٧

تقرير عن المالية والإدارة سنة ١٩٠٦ ٥٩

(١٩٣) انظر: لورد كتشنر: تقرير عن المالية والإدارية سنة ١٩١١ ٤١

(١٩٤) See: Robert L. Tignor: Modernization and British Colonial p. 320

ينصرف بعده التلامذة إلى تعلم حرفة ويقصر التعليم العالي على طبقة معينة تكون في كثير من الأحيان صنيعة الاستعمار للقيام بالشؤون الإدارية التي تحتاج إلى موظفين حكوميين لإدارتها، أي إن غرض التعليم العالي هو خدمة الحكومة لا غير. ومن هنا فإننا نلاحظ تناقضًا كبيرًا في عدد التلاميذ إذا قيس بعدد السكان المصريين وبعدد الطلاب قبل الاحتلال في الفترة من ١٣١٧هـ/ ١٩٠٠م - ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م، وهو مظهر لا يمكن أن يحدث في أيّ بلد متحضر(١٩٥).

ويجب أن نلاحظ أن سلطات الاحتلال لم تلغ المجانيّة تمامًا، وإنما عمدت إلى إلغائها في المدارس التي يمكن أن تشكل خطرًا على استمرار الاحتلال، والتي يمكن أن تساعد في الحفاظ على الهويّة الثقافيّة للوطن أو تعين على تحقيق التنمية الشاملة لهذا الشعب، فألغيت المجانيّة تمامًا في التعليم الابتدائي والثانوي. والتعليم الخصوصي في مدارس الزراعة، والطبّ البيطري، والتعليم العالي في مدارس الحقوق، والهندسة، والطبّ والصيدلة، وظلّ التعليم في بعض المدارس مجانيًا، وهي مدارس إعداد المعلمين، وتشمل دار العلوم، والمعلمين الخديوية العليا، والمعلمات السنيّة، ومدارس فرضت فيها المصروفات، ولكن سمح فيها بنسبة للمجانيّة، وهي التعليم الأولي في الكتاتيب، والمكاتب الأولية، وتعليم البنات في المدارس الابتدائية، ومدرسة الممرضات، والتعليم الصناعي في مدرسة الفنون والصنائع ببولاق(١٩٦).

وعلى الرغم من انفراج الأزمة الماليّة في مصر، تلك الأزمة التي انتهت إلى الاقتصاد إلى أدنى حد فيما يتعلق بنفقات التعليم، فإن سلطات الاحتلال ظلّت تتعامل مع قضية التعليم المصري بشح زوجة الأب، وهو شح استمرّ لسنوات طويلة(١٩٧)، متبعة في ذلك وسائل لا يمكن أن توجد

---

(١٩٥) See: Auckland Colvin: *The Making of Modern Egypt* pp. 305-306.

(١٩٦) محمد أبو الأسعاد: **سياسة التعليم في مصر**: ص ١٤٧.

(١٩٧) See: Volentine Chirol: *The Egyptian Problems* p. 231.

قارن: أنور عبد الملك: **نهضة مصر** ٣٧٧ وما بعدها

في بلد متحضر[198]

٢ ـ جـ ـ التعليم واللغة العربية

انطلاقًا من السياسة الاستعماريّة التي قرر الاستعمار البريطاني في مصر السير على طريقها، تلك السياسة التي عملت على ضرورة الاستفادة من تجربة الهند وملاحظات «ماكولي» عليها، في أن الشعوب المستعمرة يجب أن يستخدم التعليم فيها أداة أساسية لاستمرار التخلّف والجمود الثقافي والاجتماعي، وبالتالي فإن هذه الشعوب لا يُقَدَّم لها إلا تعليم أوّليّ لا يتعدّى حدود القراءة والكتابة. أما التعليم العالي الذي يسهم في نمو الوعي القومي، وإبراز الوجه الحضاري، وتحقيق التنميّة العقليّة للشعوب المستعمرة، فلا ينبغي أن يقدم لها.

اتجه الاستعمار إلى محاربة اللغة العربية، حتى يستطيع أن يقضي على الهويّة الثقافيّة للأُمّة المصريّة، وأن يمكن لنفسه من خلال التمكين لثقافته ولغته بين أبناء الشعوب المستعمرة، وأن يتمكن من القضاء على الروح الوطنية في مصر، تلك الروح التي تستطيع أن تواجه مخططات الاستعمار في جعل البلاد أداة طيّعة لخدمة الأهداف الاستعمارية في العالم الإسلامي، ومن خلال العمل على تفتيت المقومات الأساسيّة التي تتكئ عليها هذه الروح الوطنية. بالإضافة إلى خلق طبقة مثقفة على الطريقة الانكليزية، لا ترى في الاستعمار بأسًا، وقد تراه ضرورة أساسيّة للنهضة على الطريقة الغربية بعد ضياع المقومات الأساسية ـ الإسلام واللغة العربية ـ من هذه الطبقة المثقفة ثقافة انكليزية، التي ترى في التبعية للإنسان الغربي لونًا من الفضيلة، ونوعًا من الرقيّ الحضاري الذي يتحلّى به أبناء الجنس الأبيض، إنها ترى ـ بعد فقد هويتها الثقافية ـ في استعمار الرجل الأبيض وفي انتمائها إليه فضيلة ودعامة أساسيّة للتقدم والرقيّ.

ويظهر أن القرار الذي أجبر عليه «علي مبارك» في ١٣٠٥هـ/١٨٨٨م كان خطوة تلتها خطوات متعددة، لاتخاذ اللّغة الانكليزية بدلاً من اللغة

---

(١٩٨) انظر نيودور روتشين **تاريخ المسألة المصرية** ٢٦٩

العربية لغة للتعليم في المدارس الحكومية مع الحفاظ على حصص اللغة العربية دون تغيير على أن تدرس سائر العلوم بلغة انكليزية أو فرنسية[199]. وليس معنى هذا أن الرجل كان يميل إلى الانكليز أو كان يرى اللّغة العربية قاصرة عن استيعاب العلم الحديث، بل كان يرى القصور كامنًا في المترجمين[200] ويظهر أن الرجل كان مغلوبًا على أمره، وأجبر على إصدار هذا القرار، يدل على ذلك ما ذكره في سيرته من أنه يقوم بمصالح الوطن قدر الإمكان في ظل ظروف صعبة، هيمن فيها الاستعمار البريطاني على مقاليد البلاد والعباد[201].

ولقد عملت السياسة البريطانية على أن تحل اللّغة الانكليزية محل اللغة الفرنسية فتنشر الثقافة الانكليزية بين المصريين، ويصطبغ فكر الطبقة المتعلمة باللغة الانكليزية، الأمر الذي من شأنه أن يكسر حدة المعاداة للاستعمار، ويجعل المصريين أميل إلى تقبل وجهة النظر البريطانية في العلاقة الشاذة بينهما. كذلك، فإن الاستعانة بالمعلمين الأجانب، سوف يتيح لسياسة الاحتلال التعليمية جلب عدد كبير من المعلمين الانكليز يمكن عن طريقهم السيطرة على حركة التعليم المصري، وتوجيهها بما لا يتعارض مع السياسة البريطانية بحيث يمكن أن يكون هؤلاء المعلمون الانكليز بمثابة صمام الأمان للمصالح الانكليزية[202] بالإضافة إلى محاربة الثقافة الفرنسية التي شعرت سلطات الاحتلال حينئذ بميل المصريين إليها[203].

ومن هنا، نجد سياسة الاحتلال تتجه منذ عام ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م إلى جعل اللّغة العربية لغة أجنبية في موطنها[204]، وجعل اللّغة الأجنبية ـ

---

(١٩٩) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٦٤.

(٢٠٠) انظر: حسين فوزي: علي مبارك: ١٧٦.

(٢٠١) انظر: محمد بك دري: **تاريخ حياة المغفور له علي مبارك**: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢٠٢) انظر: محمد أبو الأسعاد: **سياسة التعليم في مصر** ٢١١.

(٢٠٣) انظر: د. سعد إسماعيل علي: **تاريخ التربية والتعليم** ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٢٠٤) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر** ٣٨٠.

الانكليزية بصفة خاصة ـ هي لغة التعليم بدلاً من اللغة العربية(٢٠٥)

إن اللغة العربية في رأي «ملنر» لغة نبيلة، ولكنها لغة أدبيّة لا يمكن أن تستخدم في العلوم الحديثة، التي تمتلئ بالمصطلحات العلميّة التي يتعلّمها شباب المصريين، وبالتالي فإن الطالب المصري لا يتعلم اللّغة الانكليزية للقيام بالترجمة فحسب، بل يتعلمها ليدرس بها التاريخ والجغرافيا والعلوم(٢٠٦). وهناك صعوبات عمليّة تدعو إلى ذلك في رأي سلطات الاحتلال منها قلّة الأكفاء بين المعلمين الوطنيين(٢٠٧)، بالإضافة إلى أن الرجل الانكليزي القادم للعمل في مصر، لا يعرف كلمة واحدة عربية(٢٠٨)، وكذلك عدم وجود الكتب العربية المناسبة لتعليم كثير من الموضوعات التي تدرس في المدارس(٢٠٩)، ولا يمكن أن تقدم الترجمة حلاً لهذه المعضلة، لأن التراجم مهما بلغت من اتقان، لا يمكن أن تكون مطابقة للأصل تمامًا، وزيادة على ذلك فإن فقر اللّغة العربية في الاصطلاحات الفنيّة، وجمود تراكيبها مع تعقيد العبارات فيها، كل ذلك يحول دون صيرورة هذه اللّغة صالحة لتأدية الأغراض الفنيّة(٢١٠).

وعلى أية حال، فإن غرض الاحتلال البريطاني من «نجلزة» لغة التعليم في مصر ينحصر في: إحلال اللغة الانكليزية بدل من اللّغة العربية وتحديد التعليم وتضييق نطاق الاستفادة منه وتقديم تربية موجهة لتخريج مجموعة قليلة فحسب، تعمل في إدارات الحكومة، ولا تهتم بحقوقها وواجباتها(٢١١).

---

(٢٠٥) انظر أمين سامي: **التعليم في مصر**. ٣، ٤، ٩، ١٠ ـ ١٣، ١٧، ٤٥، ٦٤.

(٢٠٦) See: England in Egypt p. 320.

(٢٠٧) انظر كرومر تقرير عن المالية والإدارة ١٩٠٦ ١٧٧.

(٢٠٨) See: Robert L Tignor: *Modernization and British Colonial* p. 326

(٢٠٩) انظر غورست تقرير عن المالية والإدارة ١٩٠٨ ١٧٧

(٢١٠) انظر كرومر تقرير عن المالية والإدارة ١٩٠٦ ١٧٧

(٢١١) See: Philip Saber. *Public Education* p. 23

لقد كان دافع الانكليز في فرض اللغة الانكليزية لغة للتعليم في مصر دافعًا استعماريًا يهدف إلى نشر لغتهم وثقافتهم في البلاد على حساب لغتها القومية، كما يهدف إلى خلق طبقة معاونة للاستعمار لا ترى فيه بأسًا، بل قد ترى فيه نعمة وإحسانًا، بعد أن استلبت هويتها الثقافيّة، وضاعت معالم أصالتها، وبعد أن غابت عن وعيها الوطني ودورها الحضاري. وفي تلك الحالة، لا تتطلع إلا إلى أن تكون ذيلاً تابعًا للدولة المستعمرة، التي دأبت على تكريس التخلف والجمود والتبعية، من خلال سلخ الأمّة عن لغتها وأصالتها، ومقوماتها الذاتيّة والحضاريّة، وشل نظامها التعليمي الوطني الذي كان قد بدأ يؤتي أكله قبل الاحتلال.

٢ ـ د ـ أثر التعليم المصري في عهد الاحتلال على مسيرة الفكر الفلسفي في مصر

لقد سبق أن قلنا: إن مشروع النهضة الذي وجد في عصر محمد علي، إن لم ينطلق من منطلقات فكريّة إسلاميّة، فإنه كان محاولة لتجديد النظام العثماني على يد عثماني مسلم، وكانت صلة الإسلام بنظام الحياة شرعة ومفهومًا سائدًا حتى بداية القرن التاسع عشر، وصلة الدِّين بالدولة كانت إرثًا شائعًا على مر القرون، وكان الأخذ عن أوروبا في زمان محمد علي يتم في نطاق ما نسميه اليوم «بالتكنولوجيا»، وكان يخدم مشروعًا سياسيًا إسلاميًا. كذلك فإن الجامعة القوميّة التي تحركت في مصر على عهده، جرت بغير عراك مع العقيدة الإسلاميّة، أو مع المفهوم الشامل لها. ولقد بدأت المحاكاة الحقيقية للغرب في مصر على عهد اسماعيل، وقد كانت المحاكاة محاكاة نماذج، ولم تكن محاكاة فكر أو عقائد، وقد استمر نظام محمد علي يوجه الحياة المصرية على يد رجال نابهين أوفياء للثقافة الإسلاميّة من أمثال رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، وحسين المرصفي، ومحمد عبده، وعبد الله النديم وغيرهم كثير.

ثم كان الاحتلال الانكليزي الذي أوقف بعد أشهر قليلة العمل بالشريعة الإسلامية. وكانت الوظيفة الأساسيّة للوفود الأوروبي أو للأخذ عن الغرب في تلك الفترة، تتمثل في تهيئة البيئة المصرية للهيمنة الأوروبية

عليها سياسيًا واقتصاديًا. كانت وظيفة استعمارية، وذلك حتى في التنظيمات التي أخذت عن الغرب فعلاً، فلم يكن القصد من نسخ الشريعة الإسلامية والنظم المستمدة منها تحقيق الإصلاح القضائي، إن ما يسمى بالإصلاح القضائي الذي تغير به النظام القانوني كلّه وأخذ فيه بالتقنينات المنسوخة عن النظام الفرنسي، هذا الإصلاح بدأ بالامتيازات الأجنبية، ثم المحاكم المختلطة سنة ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م ثم المحاكم الأهلية سنة ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م، وهذا التتابع يظهر حقيقة الأمر وآليات الحركة، والسبب الأجنبي للأخذ عن النظم القانونية الفرنسية، ومع تقدير كل ما تعاني منه البيئة الاجتماعية والسياسة والثقافية المصرية، فقد كان السبيل الطبيعي للإصلاح هو إصلاح «القائم» لا خلعه واجتثاثه، وكان التحديث يعني تطوير «الموجود» وليس إدخال أنماط مغايرة[٢١٢]. وفي الجملة فقد كانت النهضة الوطنية تصدر في الأساس عن قاعدة إسلامية، وكان الاستعمار وحلفاؤه المحليون أوروبيين في الأساس، وبقي الإسلام متصل الأواصر بنظام الحياة على مدى القرن التاسع عشر كله، يقوم غير غريب عنها وإنما ينتشر في خلاياها، وتركزت حركات مقاومة الاستعمار وحركات التجديد والنهضة، أكثر ما تركزت في مثل دعوات الأفغاني ومحمد عبده[٢١٣].

وقد أخذ بعض أنصار الاحتلال يتبنون الدعوة إلى التغريب والعلمانية، ويهاجمون التقاليد ويغمزون على الإسلام، ويهاجمون العربية ويدعون إلى استخدام العاميّة، نجد ذلك لدى فرح أنطون وشبلي شميل، ويعقوب صروف، وشاهين مكاريوس وغيرهم، وكانت المشارع الأساسية لذلك ثلاثة: الأول، المدارس الحديثة على وفق مناهج دانلوب المستشار الانكليزي في وزارة المعارف وكذلك مدارس الإرساليات التبشيرية والأجنبية. والثاني، جماعة المقطم والمقتطف ومن تحلق حولهما من

(٢١٢) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٣.
د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١١٣.
(٢١٣) انظر: السابق: ٢٣٤.

مفكرين. والثالث، جماعة صحافة «الجريدة» ومن لف لفهم، ثم حزب الأمة[٢١٤]. لقد بدأ الفكر الغربي يروج في البيئة المصرية متمثلاً في نظرياته السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة، ولم يعد الأمر تنظيمًا أو نمطًا يؤخذ أو مطلبًا يستعار، ولكنه صار أساسًا نظريًا وعقليًا ووجدانيًا متكاملاً لم يعد الأمر أمر محاكاة في بناء بيت أو أسلوب حياة أو تأسيس نظام، ولكنه صار إنشاءً لأرض فكرية جديدة، وغرسا فكريًا بمعايير جديدة، وأسسًا جديدة للتقويم وأنماط التفكير[٢١٥].

لقد دعا دعاة التغريب والعلمانيّة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى ما كان يدعو كرومر، وهو أن مصر لا يمكن أن تكون عصريّة إلا إذا أخذت بالثقافة الغربيّة، وبتعبير أدق، الثقافة الغربية المسيحية[٢١٦] ومع ثورة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م وظهور الوفد وقيام الثورة في وقت كانت عناصر التغريب قد اختمرت فيه، وأثمرت بذورها في التربة المصرية عبر السنين، وبسبب التغير الذي طرأ على الأوضاع السياسيّة العالميّة بعد حرب ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م - ١٣٣٦/ ١٩١٨م وإلغاء الخلافة العثمانية في تركيا رسميًا في ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م، ظهر في مصر جيل يتبنى معايير الاحتكام الغربية، ويقررها نظمًا، ويجري تنفيذها بعيدًا عن معايير الشرعية والاحتكام الإسلاميّة، ودون صدور منها أو رد إليها، وعلى الصعيد الفكري يلاحظ أن دعاة العلمانيّة والمذاهب الغربية، لم يعودوا أمثال شبلي شميل، وفرح أنطون، وآل نمر، بل صاروا أمثال طه حسين، وعلى عبد الرازق في كتابه الشهير، ومحمود عزمي في صحيفته «الاستقلال» ومنصور فهمي في مرحلته الأولى خاصّة، ومن ثم فإن النظر

---

(٢١٤) انظر: السابق.
وقارن: د. يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة**: ١٩.
ومحمد قطب: **هل نحن مسلمون**: ١٣٣ وما بعدها.
(٢١٥) السابق.
(٢١٦) انظر: د. عفاف لطفي السيد: **تجربة مصر الليبرالية**: ٣٢٧.
د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي**: ١٧٣.

الفكري المعارض لاتصال الإسلام بنظام الحياة والدولة، كان قد انزرع في البيئة المصريّة ذاتها، وأورقت بفروعه أشجار مصرية، وكان ذلك أظهر ما يكون منذ سنة ١٣٢٤هـ/ ١٩٢٤م، بعد أن ألغيت الخلافة، وتحولت من رابطة انتماء تاريخي إلى شعار يلعب به الملك فؤاد ضد معارضيه السياسيين، وبعد أن تحولت ثورة ١٣٣٧هـ/١٩١٩م إلى نظام سياسي مستقر في ظلّ دستور ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م، وبعد أن رفعت راية العلمانية في تركيا، وبدأت حركات التغريب تنشط في مصر[٢١٧]، ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن أثر السياسة التعليمية والثقافية للاحتلال البريطاني، ونعود مرة أُخرى إلى الحديث عن السياسة التعليمية في مصر بوجه عام، وأثرها على اتجاهات الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث في مصر.

٢ ـ هـ ـ الجهود الوطنية في التعليم المصري وإنشاء الجامعة المصرية

إذا كانت تلك سياسة الاحتلال البريطاني التعليمية، فإن القوى الوطنية والشعبية التي أفرزها عصر محمد علي وإسماعيل، تلك القوى التي لم تتأثر بمناهج الاستعمار الانكليزي عملت على مقاومة هذا التيار الاستعماري، وكذلك عملت على الحد من أخطار أفكاره التخريبيّة، فيما يتعلق بأغراض التعليم في مصر.

لقد أصبح التعليم ميدانًا حيويًا وشأنًا وطنيًا يتبارى الوطنيون في النهوض به، فما وجد حزب من الأحزاب إلا وكانت قضية نشر التعليم بين أفراد الأُمّة، تشغل جزءًا كبيرًا من اهتماماته، إذ ارتأت تلك الأحزاب الوطنيّة بحق، أنه لا استقلال بدون تعليم جيد، يكشف عن الوجه الحقيقي للأُمّة المصريّة، وتستطيع من خلاله أن تعرف حقوقها وواجباتها، مطالبة بالاستقلال التام عن تلك القوى الاستعمارية، فنادى الحزب الوطني بإعادة بناء الأُمّة معنويًا وثقافيًا، عن طريق احترام القانون، ونشر التعليم،

---

(٢١٧) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٥ وما بعدها.
د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٣١ وما بعدها.

والتمسك بالحرية السياسية[218]. وكذلك حزب الأُمة نادى بضرورة إصلاح التعليم بجعله حرًا وعامًا، مع تشجيع خاص للتعليم العالي، وظلت سياسة الحزب واحدة بلا تغيير، كانت في آخر مرة أذاعها الحزب، تتحدث عن تبني اللّغة العربية لغة رسمية للتعليم وإشراف المجلس التشريعي على التعليم، والاهتمام بالتعليم الصناعي في المدن. ودعا حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية إلى تعميم التعليم الأولي الحر، وتدريس العلوم بالعربية، ونادى حزب مصر المستقلة بالتعليم الإجباري الأولي للجنسين[219].

لقد تعددت مجالات الصراع بين الاحتلال البريطاني وبين القوى الوطنية الجديدة فيما يتعلق بقضية التعليم حول عدة محاور منها:

أ ـ مركزية السلطة في وزارة المعارف، تلك المركزية التي كانت تعني أن المستشار الانكليزي لوزارة المعارف، الذي يقوم بتنفيذ سياسة الاحتلال التعليمية، هو الوزير الحقيقي لها[220]، وقد عمل سعد بعد توليه أمر نظارة المعارف على التقليل من هذه المركزية التي وضعت نظارة المعارف في قبضة دانلوب، فقد قرر سعد أن تزيد المرتبات على حسب القانون المالي المخصص لهذه الغاية ولكن المستشار الانكليزي لم يقبل ذلك، فصمم سعد على رأيه[221].

ومما حدث عندئذ وكان له مغزى أثار الرأي العام أن سيدة انكليزية كانت ناظرة لمدرسة البنات السنية، خطر لها أن تتحدّى الوزير المصري، فقامت بفصل تلميذة لا تستحق الفصل، ولكن الوزير أمر بإعادة التلميذة مرة أخرى إلى المدرسة، فأعادتها الناظرة مع حرمانها من الدخول، فأمر سعد بوقف الناظرة وإحالتها إلى مجلس التأديب الذي أمر بلفت النظر والتحذير، ثم أمر بنقلها إلى مدرسة المعلمات، وأصر على رأيه حتى

---

(٢١٨) انظر: جاكوب لاندو: **الحياة النيابية**: ٩٧.

(٢١٩) السابق: ١٤٢ ـ ١٤٨.

(٢٢٠) انظر: العقاد: **سعد زغلول**: ١٠٦.

(٢٢١) مذكرات سعد زغلول: ٢١٨/١ ـ ٢١٩.

اعتزلت هذه الناظرة خدمة الحكومة المصرية[٢٢٢].

ب ـ ومنها العمل على تعريب التعليم المصري، فقد عملت سلطات الاحتلال على تحويل لغة التعليم في مصر من اللّغة العربية إلى اللّغة الانكليزية، بحجة عدم صلاحية اللّغة العربية لتكون واسطة لتدريس العلوم في المدارس الأميرية، وكذلك العمل على تحويل الشعب المصري من الثقافة الفرنسية التي بدأ تأثيرها في مصر منذ أيّام محمد علي إلى الثقافة الانكليزية، وقد أدّى هذا إلى أن تصبح اللّغة العربية لغة ثانية بين أهلها أو تكاد، فلم تكن اللّغة العربية أداة تدريس لكل المواد إلا في الكتاتيب الأولية والأزهر، ودار العلوم التي أشاد بها محمد عبده في تقريره عام ١٣٢١هـ/ ١٩٠٤م[٢٢٣] بالإضافة إلى مدرسة القضاء الشرعي التي أسست عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م[٢٢٤] التي عملت مع الأزهر ودار العلوم على الحفاظ على التراث الإسلامي وعلوم العربية في مواجهة تيّار التخريب الثقافي الذي تبناه الاستعمار البريطاني ومن تأثروا به أو تجاوبوا معه.

ولقد عملت القوى الوطنيّة والأحزاب السياسية على تعريب التعليم المصري، ورده كما كان قبل كارثة الاحتلال، فنادت الجمعية العمومية في عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م بجعل لغة التعليم هي اللّغة العربية، ولكن وزير المعارف سعد زغلول ارتأى عدم إمكانية تلبية هذا الطلب بسرعة دون إمكانات كافية وظروف مواتية[٢٢٥]. وقد تعرض هذا الموقف لكثير من أوجه النقد من صحيفة اللواء[٢٢٦] وإن كان بعض الباحثين يرى أن «سعد

---

(٢٢٢) السابق: ٢/ ٧٢٠ ـ ٧٢٤، ٢/ ٧٢٩ ـ ٧٣٠.

(٢٢٣) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٨١.

(٢٢٤) السابق: ٩٠.

د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ٩١ ـ ٩٤.

(٢٢٥) مذكرات سعد زغلول: ١/ ١٠٣.

- Russell Yates Smith: *The Making and Egyptian Nationalist*, pp. 37-39.

(٢٢٦) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ٨٦ ـ ٨٧.

العقاد: **سعد زغلول** ١٢٠.

زغلول» لم يقصد على الإطلاق ما ذهب إليه المتشككون وإنما كان يدرك أن هناك عقبات فنيّة تستدعي التدرّج في التنفيذ، مثل تحضير الكتب، وإعداد المدرسين، كذلك راعى سعد أن ذلك يحتاج إلى مرحلة انتقال وتنسيق، إذا أريد للموظفين المصريين العمل في مصالح الحكومة، لأن الاحتلال فرض معرفة الانكليزية للعمل بها، والتطور المفاجئ سوف يحرم المصريين من العمل، وبالتالي سوف يوقف التيّار الوطني نحو تمصير الوظائف الحكوميّة[٢٢٧]، وعلى أية حال فقد بدأ تعريب التعليم فعلاً في كل من المدارس الابتدائية والمدارس الثانوية ابتداء من ١٣٢٤هـ/١٩٠٧م[٢٢٨].

ويمكن القول بأن جهود الحركة الوطنية في مصر، تلك الحركة التي تأثرت بأفكار جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده تأثرًا كبيرًا، قد اتخذت في مواجهة سياسة الاحتلال التعليمية وسائل عديدة مناسبة، منها: الضغط على سياسة الاحتلال التعليمية لإحداث مزيد من التطور في التعليم، بوساطة الهيئات التشريعيّة ممثلة في مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية، وكذلك العمل على مقاومة أغراض السياسة التعليمية للاحتلال، فدعت الحركة الوطنية إلى رفض أن يكون التعليم باللّغة الانكليزية في مصر، كما هاجمت سياسة فرض المصروفات التي أخذ بها رجال الاحتلال البريطاني، بالإضافة إلى العمل على تشجيع الجهود الأهلية في نشر التعليم بين أفراد الأمّة المصرية، فقامت الجمعيات الأهلية، كالجمعية الخيريّة الإسلاميّة بقيادة الشيخ الإمام محمد عبده بالتوسّع في إنشاء الكتاتيب والمدارس الابتدائية الثانوية والأهلية. وقد توّجت هذه الجهود الأهلية بإنشاء الجامعة المصريّة سنة ١٣٢٥هـ/١٩٠٨، التي أسهمت إسهامًا كبيرًا في نشوء مصر الحديثة، فكان للأمّة وقواها الوطنية الفضل في إصلاح التعليم، وإعادة تعريبه وإفشال سياسة الاحتلال.

---

(٢٢٧) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ٨٦.

(٢٢٨) انظر: **مذكرات سعد زغلول**: ١/ ٢٥١، ١/ ٥٣٧.

د. جرجس سلامة: **أثر الاحتلال** ٣٧٥.

لقد اتجهت أنظار المصريين إلى النهوض بالتعليم، وقويت الدعوة لإنشاء جامعة أهلية مصريّة خاصّة بعد أن بدأت بعض الجهات تفكر في إنشاء جامعة أجنبية في مصر، إذ كانت الإرسالية الأمريكية قد فكرت منذ عام ١٢٨٨هـ/ ١٨٧٢م في إنشاء كليّة أمريكية بالقاهرة مماثلة لكليّة أسيوط، ومن هنا نشطت الجهود لإنشاء جامعة مصرية أهلية حتى لا يسيطر الأجانب على التعليم العالي في مصر وتزود البلاد بنوع من التعليم الجامعي لا يستجيب لمطالبها الحقيقية[٢٢٩].

لقد كانت الظروف مهيأة لقيام الجامعة المصرية، فهناك تجربة خصبة في حقل التعليم العالي تتمثل في المدارس التي أسسها محمد علي، كما داعبت الفكرة أحلام بعض رواد التعليم في مصر، على نحو ما فعل علي مبارك بجمعه المدارس العليا في مكان واحد إلى جانب دار الكتب، وتحت إدارة موحدة هي ديوان المدارس، وكانت الفكرة نفسها تدور برأس يعقوب أرتين، وجورجي زيدان، ومحمد عبده، ومصطفى كامل[٢٣٠].

وبدأت الخطوات العملية لإنشاء الجامعة المصرية باجتماع عقد في سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م في بيت سعد زغلول لتشكيل لجنة تحضيرية[٢٣١]. وفي عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٨م اجتمعت اللجنة الفنية وتقرر أن يبدأ نشاط الجامعة في اتجاهين: أولهما، إيفاد بعثة من عشرة طلاب إلى جامعات أوروبا يدرس نصفهم الآداب ونصفهم الآخر العلوم. وثانيهما، أن تبدأ الدراسة بدروس أربعة فقط، هي: تاريخ الحضارة القديمة في الشرق، وتاريخ الحضارة الإسلاميّة، وتاريخ الآداب العربيّة، وتاريخ الآداب

---

(٢٢٩) انظر: د. جرجس سلامة: **أثر الاحتلال البريطاني**: ٤١٦.

(٢٣٠) انظر: د. رؤوف عباس: جامعة القاهرة: ٣٣ ـ ٣٤.

د. عبد المنعم الدسوقي: الجامعة المصرية: ٨.

د. حسن الشافعي: في فكرنا الحديث: ٨٧ ـ ٨٨.

- Donald Malcolm: Cairo University pp. 22-24, Haggai Erlich students and University, pp. 10-11.

(٢٣١) انظر: د. رؤوف عباس: **جامعة القاهرة**: ٣٧ ـ ٣٩.

الانكليزية والفرنسية[٢٣٢]. وفي حفل رسمي أقيم سنة ١٣٢٥هـ/١٩٠٨م افتتحت الجامعة رسميًا[٢٣٣].

لقد أسهمت الجامعة - ولا تزال - في تطوير الحياة المصرية من النواحي العلمية، والتكنولوجية والفكرية، والأدبية، والوطنية، وقد عرفت مصر بفضل الجامعة الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة والتيّارات الفلسفية المعاصرة السائدة في الفكر الغربي، والنظم الاقتصادية والمالية. وإذا كانت مصر قد عرفت التعليم بمعناه الحديث في عصر محمد علي، إلا أن برامج هذا التعليم قد اقتصرت على هدف محدد، وهو إعداد الفنيين في شتى النواحي[٢٣٤]، وهو مشروع نهضوي وإن كان مدخله عسكريًا أسهم في إنتاج الرجال الذين حملوا على عاتقهم بناء مصر الحديثة، أمثال رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، وعبد الله فكري وغيرهم.

كما أسهمت الجامعة في مرحلتها الأُولى في دعم أسس التيار الليبرالي العلماني - الذي كان قد بدأ في مصر من قبل على أيدي المسيحيين الشوام - فنجد «سعد زغلول» ينتقد خطبة أحمد زكي التي بالغ فيها في الحديث عن مجد الإسلام، إذ يقول: كانت خطبة زكي أثقلها على السمع وأبعدها عن الموضوع، وأفرغها من حسن الذوق، خصوصًا وقد تكلم فيها عن الإسلام ومجده بأمور متكلفة، وليس من اللياقة إلقاؤها في افتتاح جامعة لا دين لها إلاّ العلم»[٢٣٥]. وهو أمر نجد مثله لدى قاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وغيرهم من قادة الفكر والعمل السياسي الذين أسهموا في تأسيس الجامعة، وعملوا - في بداية الأمر على الأقل - على تطويرها لتكون جامعة علمانية، يكون فيها العلم للعلم، مع

---

(٢٣٢) انظر: د. رؤوف عباس: **جامعة القاهرة**: ٣٩.

(٢٣٣) السابق: ٤٢.

(٢٣٤) انظر: د. عبد المنعم الدسوقي: **الجامعة المصرية**: ١٠،

Haggai Erlich: *Students and University* p. 39.

(٢٣٥) مذكرات سعد زغلول: ٢/٨٢٦.

اعتماد العقل والحرية[٢٣٦].

وفي الجملة، فقد اتخذ اتجاه التفكير في الجامعة منذ البداية الأُولى لإنشائها وجهة علمانيّة وإن لم تكن الموضوعات الدينية غائبة عن مناهجها، لقد قدم منصور فهمي، وطه حسين، وقاسم أمين مجهوداتهم للمساعدة على تعريف وتقديم علمانيّة محددة[٢٣٧]، ولا يعني ذلك أن الطابع العلماني للجامعة لم يلق الانتقاد من العناصر المحافظة، فقد حفلت الصحافة المصرية بالمقالات التي هاجمت الجامعة، ودعت إلى جعل الجامعة إسلاميّة، وشككت في جدوى هذا اللّون من التعليم[٢٣٨].

وعندما بدأت الجامعة الأهلية في إلقاء المحاضرات، اعتمدت إلى حد بعيد على المدرسين المصريين الذي يعملون في مدرسة دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعي، كما اعتمدت على الأساتذة الغربيين المستشرقين الذين تخصصوا في الدراسات العربية الإسلاميّة من فرنسا، وانكلترا، وألمانيا، وإيطاليا[٢٣٩].

وقد تطورت الجامعة بعد عامين من افتتاحها إذ رأى القائمون على أمرها أن ينشئوا بها قسمًا للآداب، لحفظ العلوم الأدبيّة واللغويّة والتاريخيّة والفلسفيّة، وترقيتها في الأُمّة بتنظيم دروس في الآداب، والتاريخ، وعلم أصول اللغات والفلسفة[٢٤٠]. وقد ضمت الجامعة الأهلية إلى الدولة في ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م وفيها أربع كليات فقط، هي الطبّ، والعلوم، والحقوق، والآداب، وفي سنة ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م أنشئت بها كليات الهندسة والزراعة والتجارة، وفي سنة ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م سميت «بجامعة

---

(٢٣٦) See: Donald Malcolm: *Cairo University* pp. 31-33.

(٢٣٧) Ibid. p. 233.

(٢٣٨) انظر: د. رؤوف عباس: **جامعة القاهرة**: ٥١.

(٢٣٩) أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٥٤.

د. رؤوف عباس: **جامعة القاهرة**: ٤٢.

Donald Malcolm; *Cairo University* pp. 33-42.

(٢٤٠) انظر: د. رؤوف عباس: **جامعة القاهرة**: ٤٣.

فؤاد الأول» وفي عام ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م ضمت إليها كلية دار العلوم، وبعد ثورة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م أطلق عليها اسم «جامعة القاهرة»[٢٤١].

٢ ـ و ـ أثر التعليم المصري على مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر

لقد أسهمت الجامعة المصرية في العمل على نهضة الفكر الفلسفي الإسلامي والفكر المصري عمومًا، من خلال اشتغالها بتدريس الفلسفة الإسلاميّة والتراثين العربي والإسلامي، ومن خلال احتضانها للتيّار الليبرالي في مصر، وإفساحها المجال للفكر الاستشراقي[٢٤٢].

ومن خلال قسم الفلسفة بكلية الآداب، اتخذ الدرس الفلسفي الإسلامي في مصر وجهة جديدة، تختلف عن تلك الوجهة التي كانت مألوفة من قبل في الدرس الأزهري، وهي وجهة تأخذ في الأغلب الأعم بوجهة النظر الغربية في الدرس الفلسفي، خاصة إذا علمنا أن الذين وقع على عاتقهم النهوض بذلك في الجامعة ـ بجانب مدرسي دار العلوم والقضاء الشرعي ـ كانوا من المستشرقين، أمثال الأستاذ بوبيه، وبريتشارد وبرستياني، ولالاند، وهو كارت.

وفي فترة لاحقة شارك هؤلاء رواد الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر المعاصرة، مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مدكور، وأبو العلا عفيفي ومنصور فهمي وطبقتهم، ويعد الشيخ مصطفى عبد الرّازق بحق من خلال كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة» رائد الدرس الفلسفي الإسلامي في مصر المعاصرة، ثم جاءت طبقة زملائه[٢٤٣]، وقد بدأ يظهر في الوقت نفسه أثر الثقافة الأجنبية والانبهار بها على بعض رجال الجامعة الأوائل.

---

(٢٤١) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ٨٩.
(٢٤٢) انظر: أحمد حموده: **الفكر الفلسفي الإسلامي**: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٢٤٣) انظر: الكتاب الفضي: ٥٤ ـ ٦٤.

وقد ظهر أثر المنهج الاستشراقي في درس علوم الإسلام على منصور فهمي، في رسالته للدكتوراه عن «المرأة المسلمة»، التي سار فيها على حسب النظرة الاستشراقية التي تقرر أن الإسلام قد حط من قدر المرأة العربية، بالإضافة إلى أن الرسالة المحمديّة ليست رسالة مقدّسة بل إن القرآن مؤلف بواسطة محمد[٢٤٤]!! وإن كان الرجل قد عدل تمامًا عن هذه الأفكار كلها فيما بعد[٢٤٥]، وعاد إلى أحضان العقيدة الإسلاميّة والفكر المنبثق عنها.

والأمر وإن لم يبلغ هذا المدى في التأثر فيما كتبه، علي عبد الرّازق ـ الذي هو في الأصل أزهري الثقافة، ولكنه تأثر بالمناخ الثقافي الجديد وخاصة بعد سفره إلى أوروبا وعودته ـ في «الإسلام وأصول الحكم»، وطه حسين في كتابه «الشعر الجاهلي»، ومحمد أحمد خلف الله ـ فيما بعد ـ عن «القصص القرآني». الأمر الذي يعكس تلك الوجهة الليبرالية التي اتخذتها الجامعة منذ نشأتها باعتبارها معهدًا للفكر الحر على يد منصور فهمي، وطه حسين، بل وسعد زغلول وإن كان هذا لا يعني أن البعد الدّيني العقيدي والروح الأصيل للثقافة القوميّة كانا غائبين تمامًا عن الجامعة[٢٤٦]. فبجانب هذه النزعة الليبرالية الغربية، نجد في مراحل متأخرة النزعة الإسلاميّة الخالصة ممثلة في الشيخ مصطفى عبد الرّازق، وعلي سامي النشار، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وإبراهيم سلامة، ومحمد عبد الله دراز ومحمود الخضيري وثابت الفندي وغيرهم.

ويجد الدرس الفلسفي بكلية الآداب رعاية كبيرة، وتسوده اتجاهات متعددة، تحاول أن تحقق تلك التوافقية بين الفكر الفلسفي الإسلامي والمشكلات الحضارية التي يواجهها الواقع المصري الحديث: إن من خلال المناهج الغربية وتطبيقها على الدرس الفلسفي الإسلامي ومحاولة تطويره،

---

(٢٤٤) See: Donald Malcolm: *Cairo University* p. 66.

(٢٤٥) انظر: منصور فهمي: خطرات نفس: ٣٥، ١١٩ ـ ١٢١.

(٢٤٦) See: Donald Malcolm: *Cairo University* p. 233.

وإن من خلال الارتكاز على عناصر تراثية يرى أصحابها أنها صالحة لتقديم أساس قوي لحل بعض المشكلات الحضارية في الواقع المصري الحديث. وفي الجملة، فإن الدرس الفلسفي في الجامعة يغلب عليه منذ بداية أمره وإلى حد كبير التفكير الليبرالي العقلاني، إن من خلال البحث عن رؤية تجديدية للدرس الفلسفي الإسلامي تعتمد على ما أنتجه العقل الغربي، أو من خلال إبراز العناصر العقلية المتحررة في تراثنا الفلسفي، أي من خلال التراثين الاعتزالي والصوفي، ومن خلال التراث الفلسفي في الحضارة الإسلامية بوجه عام.

وإذا كان ذلك طابع الدرس الفلسفي «بكلية الآداب»، فإن طابع الدرس الفلسفي في كلية «دار العلوم» كان يختلف إلى حد كبير، من حيث اقترابه من وجهة نظر السلفية بدرجة كبيرة والاعتداد بها في الدرس الفلسفي الإسلامي، وبصفة خاصة لدى المتكلمين المسلمين، وعلماء أئمة الدراسات الإسلامية والعربية، وبصفة خاصة لدى الغزالي، وابن رشد وابن تيمية وإن كان هذا لا يمنع من وجود تشيع لاتجاهات فلسفية أخرى، فهناك من يفضلون التيّار الصوفي، وهناك من يرون الأصالة في الفكر الرشدي خاصة وكذلك الفكر الاعتزالي. ويسعى الدرس الفلسفي في دار العلوم للدعوة من خلال رؤية إسلامية خالصة إلى إيجاد الحلول الكلامية والفلسفية لمشكلات الواقع المصري من خلال محاولة التجديد في علم الكلام الإسلامي والتراث الصوفي والسلفي والفلسفي أيضًا. ومن هنا فإننا نتفق مع رأي المستشرق الغربي الذي يقرر أن «جامعة القاهرة» لم تعد في مرحلتها المتأخرة جامعة علمانيّة خالصة، كما أنها أيضًا ليست جامعة دينية خالصة، بل يوجد فيها الفكر العلماني، كما يوجد فيها الفكر الإسلامي في وقت واحد معًا(٢٤٧).

لقد أنتجت الجامعة جيلاً من المفكرين والأساتذة الذين أسهموا في بناء مصر الحديثة وعملوا على دعم الفكر التحرري العلماني فيها، وخاصة

---

(٢٤٧) Ibid. p. 243.

الجيل الأول الذي وقع على عاتقه تأسيس الفكر الليبرالي في مصر، أمثال: أحمد لطفي السيد، وطه حسين، ومنصور فهمي وغيرهم من الذين اعتمدوا الفكر الليبرالي - على تفاوت بينهم - أداة للنهضة.

تلك النهضة التي أخذت، من خلال وجهة نظر متأثرة بالحضارة الغربية، عند قاسم أمين ضرورة تحرير المرأة المصرية. وعند طه حسين الشك في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى أصحابه وفيما يتضمنه النص القرآني متعلقًا بقصة سيدنا إسماعيل. وعند منصور فهمي، في مقتبل حياته الجامعية، الميل إلى تبني القول الاستشراقي بتأليف القرآن. ولدى محمد أحمد خلف الله - فيما بعد - النظر إلى القصص القرآني كعمل فني ليس من الضرورة أن يتطابق مع الواقع مما أثار عاصفة كبيرة في الأربعينيات. وفي الجملة، التوجه بالنقد من منظور ليبرالي غربي إلى النصوص والتعاليم الإسلامية الثابتة.

كذلك، نجد الدعوة إلى الوطنيّة العلمانيّة التي تولي وجهها وجهات متعدّدة غير عربيّة إو إسلاميّة، فنجد لدى طه حسين الدعوة إلى القومية المصرية مع الارتباط بالشعوب البحر أوسطية واتخاذ المواطنة لا الدّين أساس الجنسية، وهي تقتضي لديه ضرورة فصل الدّين عن الدولة. وكذلك عند محمد حسين هيكل - أول أمره - في الدعوة إلى القوميّة المصرية الفرعونية. وأحمد لطفي السيد في القول بالوطنية المصرية والدعوة إليها، وضرورة الارتباط بالغرب حضاريًا، واعتناق المذهب الليبرالي الحرّ، الذي يعتمد على المنفعة لا الدّين باعتبارها أساسًا للمعاملات، وبالتالي فلا مكان للدين في أنظمة الدولة وتوجيه المجتمع. بالإضافة إلى دفاع الجامعة برموزها وقياداتها عن فكر الشيخ علي عبد الرّازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ذلك الكتاب الذي فكّ فيه، من وجهة نظر تحاول أن تأخذ صبغة دينيّة، ذلك الارتباط الوثيق بين الإسلام والدولة.

وهكذا، غلب على الجامعة فيما يتعلق بقضية الدولة والحكم في الإسلام، وجهة النظر الليبرالية الغربية التي تقوم على الفصل بين الدّين والسياسة، واتخاذ فكرة الوطنية، لا الدّين أساس المواطنة، فلا جنسية في

الدّين، وإنما تتحقق الجنسية في المواطنة وهو لون من التفكير التحرري الذي روج له في مصر ـ أول الأمر ـ المفكرون المسيحيّون الشّوام، أمثال فرح أنطون، وشبلي شميل، وشاهين مكاريوس، ومن تأثر بهم من المصريين من أمثال: إسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وحسين فوزي في مواجهة وجهة النظر التي اعتمدها التيّار الإسلامي الأصيل، في ضرورة الترابط على نحو أو آخر بين الدّين والدولة. واعتبار الجامعة الدينية أساسًا للترابط السياسي، نجد ذلك لدى جمال الدّين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد الخضر حسين وغيرهم.

حقًا، إن كثيرًا من أنصار الليبرالية المصرية ـ جامعيين وغير جامعيين ـ قد تحوّلوا عن ذلك الاتجاه التغريبي الذي اعتنقوه من قبل، فانتقل محمد حسين هيكل من «ثورة الأدب» إلى «منزل الوحي» و«حياة محمد»، وانتقل طه حسين من «الشعر الجاهلي» إلى «على هامش السيرة» و«الوعد الحق»، وعلي عبد الرّازق من «الإسلام وأصول الحكم» إلى «الإجماع في الشريعة الإسلامية»، وحسين مؤنس من «مصر ورسالتها» إلى «أطلس التاريخ الإسلامي»، وخالد محمد خالد من «من هنا نبدأ» إلى «الدولة في الإسلام»، مما يدل على عدم تأصّل الفكر الليبرالي العلماني عند من دعوا إليه: إما لأنهم أخذوا ببعض ألوان التفكير الليبرالي، وإما لقيام بعضهم بخلط الفكر الليبرالي بأمشاج من الفكر المصري أو الإسلامي ومحاولة تطويعه للواقع المصري آنذاك، وربما لأن طبيعة الشعب المصري التي تعمق فيها الإسلام من جهة كونه نظامًا يحتوي على كافة شؤون الحياة وأنظمتها، لم تقبل هذا اللّون من التفكير الليبرالي الذي يختلف في جوهره عما توارثوه من نظرة تقليديّة إلى الإسلام وشريعته، وربما لأنهم تعدّوا الانبهار بالغرب، فظلّ التفكير الليبرالي ـ إلى حدّ كبير ـ في مصر مرتبطًا بالطبقة الارستقراطية على النمط الغربي، بالإضافة إلى عدم حدوث تغييرات جذرية في المجتمع المصري، في البنية الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة على نفس النمط الذي حدث في أوروبا في مطلع عصر النهضة ودعا إلى ذلك التطوّر الفكري، ذلك التغيير الذي يمهّد لقبول الفكرة الليبرالية في صورتها الغربية في مصر.

وإذا كانت الفلسفة الإسلاميّة قد درست في الجامعة المصرية من خلال الدرس الاستشراقي الذي ربطها بالتراث الفلسفي اليوناني، فإننا لا نلبث أن نجد الشيخ مصطفى عبد الرّازق أستاذًا مستكملاً كلّ مقومات الأستاذيّة يقوم بتدريس الفلسفة الإسلامية من خلال وجهة نظر جديدة في كتابه: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي يعد بحقّ أول كتاب منهجي يدرس الفلسفة الإسلامية من وجهة نظر إسلاميّة خالصة[٢٤٨] وعمل تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرّازق في حياته ومن بعده على إحياء الفكر الفلسفي الإسلامي، وفي مقدمتهم أبو العلا عفيفي، وعثمان أمين، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، ومحمود الخضيري، وعبد الرحمن بدوي، وعلي سامي النشار، وثابت الفندي ثم تلاميذ هؤلاء ممن يقع عليهم عبء الدرس الفلسفي الإسلامي في مصر المعاصرة.

غير أن الدرس الفلسفي الجامعي لم يفقد صلته القوية بنتاج الفكر الغربي بوجه عام وإن كان يزاوج بينه وبين التراث الإسلامي على نحو أو آخر، كما هو الحال لدى عبد الرحمن بدوي في الدعوة إلى الوجوديّة في الفكر العربي، والبحث عن أصولها الإنسانيّة الأولى لدى متصوّفة الإسلام وبصفة خاصة من أصحاب مذهب الوحدة الوجوديّة، أو من خلال الدعوة إلى الوضعيّة المنطقيّة كما هو الحال لدى زكي نجيب محمود الذي نزع في ربع القرن الأخير إلى ربط هذا التوجّه الفلسفي بتجديد تراثنا العربي والإسلامي، أو من خلال إعادة تفسير علم الكلام تفسيرًا إنسانيًا كما هو الحال لدى حسن حنفي، أو من خلال موقف أشعري كما هو الحال لدى حمودة غرابة وعلي سامي النشار، أو من خلال منهج يزاوج بين الاعتزال والرشدية مع ملامح سلفية معتدلة كما هو الحال لدى محمود قاسم، أو من خلال منهج عقلاني رشدي كما هو الحال لدى عاطف العراقي، أو من خلال وجهة نظر صوفيّة معاصرة كما هو الحال لدى محمد كمال جعفر، وعبد الحليم محمود، وأبو الوفا التفتازاني، أو من خلال وجهة نظر اعتزالية مع نزوع سلفي متوازن كما هو الحال لدى محمد البهي، ومحمود أحمد

(٢٤٨) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث: ٤٦.

صبحي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ولهؤلاء جميعًا اتصال قوي بالفكر الغربي وبالتراث الإسلامي في وقت واحد، مما هيأهم لمرحلة جديدة في تطوّر الدرس الفلسفي بمصر.

وفي الجملة، فإن الفلسفة الإسلامية المعاصرة في مصر تستمد من أفكار الرواد والدعاة من أمثال: جمال الدّين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الله النديم، وحسن البنا، وسيد قطب، وعبد القادر عودة في الجانب الإسلامي. ومن أفكار المسيحيين الشّوام أمثال فرح أنطون، وشبلي شميل، وشاهين مكاريوس، ويعقوب صروف، ومن تأثر بهم من المصريين كسلامة موسى، وإسماعيل مظهر بالإضافة إلى الليبراليين المسلمين المتأثرين بالفكر الأوروبي أو العلمانيين الوطنيين من أمثال أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعلي عبد الرّازق، وقاسم أمين في الجانب الليبرالي. كما تتأثر هذه الفلسفة المصرية ـ بالإضافة إلى أفكار الرواد القدامى والدعاة الجدد بأفكار الأساتذة الجامعيين في الجانب الإسلامي كالشيخ مصطفى عبد الرازق، وعلي سامي النشار، ومحمود قاسم، وإبراهيم اللبان، ويحيى هويدي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. أو في الجانب الليبرالي كأفكار زكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي، وغيرهم ممّن تأثروا بهم.

إن الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر الحديثة يأخذ في تشكله اتجاهات شتّى تتوزع بين التيّار السلفي الإسلامي على مختلف درجاته من الاعتدال والتشدد، والتيّار الليبرالي الوافد على مختلف درجاته من الاعتدال والتشدد أيضًا، وتحت كل تيّار من هذين التيّارين الكبيرين تندرج اتجاهات فكريّة متنوّعة تتفاوت في الملامح المميّزة وبعض الخطوط الأساسيّة، وإن اشتركت في المنطق الذي يتمثل في العودة إلى أصول الإسلام، أو في الاتجاه إلى الغرب، أو بمحاولة قراءة الإسلام بعيون غربية.

وإذا حاولنا التركيز، فإننا قد نستطيع أن نزعم أن اتجاهات التفكير الفلسفي الإسلامي في مصر المعاصرة، قد اتخذت في الجملة اتجاهين أساسيين:

أحدهما: تيّار التأصيل الإسلامي بمفهومه الواسع الذي يشمل التوجهات الفكرية الإسلاميّة، مما يمكن تسميته بالتجديد الدّيني ـ الذي وضع أصوله جمال الدّين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب، وعبد القادر عودة.

وثانيهما: التيّار الليبرالي بفصائله ومستوياته المتعددة أيضًا الذي وضع أصوله الأولى المسيحيّون الشّوام ومن أعلامهم شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وشاهين مكاريوس وفارس نمر وأمثالهم، أو في صيغته اللاحقة التي تمت على يد من تأثّر بهم من المصريين، بالإضافة إلى تأثرهم المباشر بالفكر الغربي وما يتضمّنه من تحديد أو تحجيم لدور الدين في توجيه الحياة المعاصرة للشعوب الإسلامية، كسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعلي عبد الرّازق بالإضافة إلى لفيف من مؤرخي الفكر الفلسفي أو أساتذة الجامعات المصرية كعبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي.. الخ وإن كان بعض أصحاب هذا التيار بتنوّعاته المختلفة ـ ومنها التيّار المادي العلمي، والتيّار الإنساني ـ قد تأثّروا إلى حدٍّ كبير بأفكار الأستاذ الإمام محمد عبده في الوقت نفسه.

فهذه التيّارات الفكرية السائدة في مصر ـ سواء أكانت إسلاميّة أم ليبراليّة ـ تشكل في مجموعها الكيان الفكري الذي يعرف بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث باعتبار أن الفلسفة في جوهرها هي منهج الفكر الذي يمكن أن تتأسس عليه النهضة أو يشير إلى طريق أو مشروع للإصلاح، أو هي في الحقيقة محاولة لتناول الأفكار المؤثرة في الساحة الثقافية الواقعية ولكن على مستوى منهجي تحليلي. وهذا الكيان الفكري هو ما سنتناوله بالدراسة والتحليل في الباب الثاني بإذن الله، بعد الفراغ من هذا العرض التاريخي التحليلي الذي عنينا به في الباب الأول، وسنعود إليه الآن.

٣ ـ إصلاح الأزهر في القرن الحالي

رأينا أن الحالة العلمية التي كان عليها الأزهر في العصر العثماني

وخلال القرن الماضي قد أدّت إلى جمود الفكر الإسلامي في هذا المعهد العريق، وأصبح التعليم فيه لا يساعد على وجود نهضة فكريّة وحضارية باستثناء بوادر نهضويّة، لم يقدر لها النضوج والاستمرار وأنه غلب عليه اعتناق التيّار الأشعري والنفور من أي لون من ألوان التجديد - حتى في نطاق هذا التيّار الأشعري نفسه - بحيث يمكن للفكر الفلسفي الإسلامي أن يتجاوب مع مشكلات الواقع العصري الحديث، وأنه قد ساده أسلوب الاعتماد على الحواشي، والمؤلفات المتأخرة وإغفال المؤلفات الأصلية الأُولى، والشروح، وأن هذه الظواهر السلبية مع التحديات الجديدة قد أدّت إلى الإحساس بالحاجة الماسة إلى إصلاح التعليم الأزهري، وتغيير الأوضاع الراكدة في هذا المعهد العريق.

وقد ساعدت عوامل أُخرى على الدعوة إلى إصلاح تلك المؤسسة الإسلامية وزيادة فاعليتها في البيئة المصريّة وفي العالم الإسلامي أيضًا، مع عدم المساس بخصوصيتها وتقاليدها وتراثها الذي تكون على مر القرون، ومنها: النهضة المصرية التي تولّدت في أثناء ثورة ١٣٣٧هـ/١٩١٩م وبعدها، وأعادت علماء الأزهر، وشيوخه إلى قلب الحياة العامّة، قادة للحركة الوطنية، ورمز الضمير العام. ومنها الدور الذي نهض به الأزهر في العشرينيات والثلاثينيات لدرء أخطار التبشير والغزو الفكري ومقاومة المخططات المعادية التي استهدفت المجتمع المصري في تلك الفترة بوجه خاص، ومنها كذلك الدور الذي نهض به الأزهر في الحياة الإسلامية العامة، وخاصة في دعم كفاح المغرب العربي ضد الاحتلال الإيطالي والفرنسي، ومقاومة خططهما التغريبية المعادية للدّين الإسلامي. ومما زاد في إبراز دور الأزهر في تلك الفترة ما أقدم عليه ساسة الترك من إلغاء للخلافة الإسلامية، إذ أصبح الأزهر رمز الجامعة الإسلاميّة[٢٤٩] ولو على صعيد فكري معنوي، بعد أن افتقدت الأمّة الإسلامية الجامعة الفعليّة.

هذا وتطوير الأزهر لا بد أن ينبع من داخله لا من خارجه، بمعنى

---

(٢٤٩) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٤٤ ـ ١٤٥.

أن علماء الأزهر لا بد أن يكون لهم دور أساسي في الفكر الإصلاحي وفي عمليّة الإصلاح، إذا أريد لها أن تقوم وأن تنجح، فإن السلطة في كثير من الأحيان تتردد في الإقدام على إصلاح الأزهر حتى لا يؤدي ذلك إلى أن يمارس الأزهر - إذا ما استقامت أوضاعه واستقرت - دورًا مستقلاً في إدارة شؤونه والنهوض برسالته، وهي التي أقدمت على تحجيم دوره من عهد محمد علي(٢٥٠). وقد كانت أول محاولة حديثة لإصلاح هذا التعليم - في مدى علمنا، وكما سبق أن أوضحنا - تتمثّل في لائحة الشيخ مصطفى العروسي التي وضعها في عهد الخديوي إسماعيل، وعمل على تطبيقها محمد أحمد المهدي في عام ١٢٨٨هـ/ ١٨٧٢م، وقد كان هذا الإصلاح في أكثر جوانبه يغلب عليه الطابع التنظيمي الإداري والمالي، حتى عرف في عرف أبناء الأزهر باسم «النظام»(٢٥١).

ومن هنا يذهب البعض إلى أن حركة الإصلاح الحقيقة في الأزهر ترتبط بالشيخ محمد عبده(٢٥٢)، الذي تعاون مع الشيخ حسونة النواوي، والشيخ سليم البشري، والشيخ محمد شاكر على إصلاح التعليم الدّيني في الأزهر، بالعمل على جعله مواكبًا لحاجات المجتمع المصري، مؤيدين برغبة عباس الثاني في إصلاح الأزهر فصدر قانون إصلاحه في سنة ١٣١٣هـ/ ١٨٩٦م(٢٥٣). وقد ترتب على هذه الدعوة الإصلاحية التي نهض بها الشيخ

---

(٢٥٠) انظر: د. ماجدة علي صالح: **الدور السياسي للأزهر**: ٤٣.

(٢٥١) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٤١.
د. محمد محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية** ١/ ١٦٨.
د. سعيد إسماعيل علي: **الأزهر على مسرح السياسة المصرية**: ٢٠٣ - ٢٠٩.
د. عبد المتعال الصعيدي: **تاريخ الاصلاح**: ٣٤ وما بعدها.

(٢٥٢) انظر: أحمد شفيق: **مذكراتي في نصف قرن**: ٢/ ١٨٥.
- Bayard Dodge: *Al-Azhar* p. 129.

(٢٥٣) انظر: أعمال مجلس إدارة الأزهر: ١٣ - ١٤ لجنة إصلاح الأزهر: ٣٢ - ٣٣.
محمود أبو العيون: **الجامع الأزهر**: ٤٢ - ٤٣.
عبد المتعال الصعيدي: **تاريخ الإصلاح**: ٥٩ - ٦٠،
- Bayard Dodge: *Al-Azhar* pp. 135-136.

محمد عبده الكثير من التغيير في النظم الأزهرية، ومن ذلك إدخاله تدريس العلوم الحديثة التي كانت لا تدرس في المناهج الأزهرية، وتدريس علوم السلف بما في ذلك الفلسفة ومنها مزيد العناية بالشؤون الصحيّة والاجتماعيّة للطلاب، والحضور والغياب، ومقتضيات الإدارة التعليمية بما في ذلك تحديد مواعيد العمل والعطلة والامتحان، وترتيب أجور ثابتة للمدرسين[٢٥٤]، في محاولة لإنصاف هيئة التدريس بالأزهر الذين قد طال إهمالهم.

وقد قام على تنفيذ هذا القانون مجلس إدارة الأزهر الذي ضم طائفة من العلماء خلصت نيتهم، مثل الشيخ حسونة النواوي، ومحمد عبده وسليم البشري وعبد الكريم سلمان وسليمان العبد ومحمد شاكر[٢٥٥]. إلا أن خروج الإمام محمد عبده من مجلس إدارة الأزهر وخلافه مع عباس الثاني قد أديا إلى تعطيل هذه الحركة الإصلاحيّة بالأزهر[٢٥٦]. وقد كان هذا النظام خطوة هامّة في طريق الإصلاح لكنها جاءت مبتسرة ولم تبلغ مداها. على أن هذا النظام لم يلق من التعضيد ما يجعله يؤدّي الغاية المقصودة منه، بل كان يخطو إلى غايته يومًا ويتعطل أيامًا[٢٥٧]، هذا بالإضافة إلى رفض بعض علماء الأزهر لإصلاحات الإمام محمد عبده، مثل الشيخ عبد الرحمن الشربيني، الذي كتب في الصحافة معلنًا رفضه لتحويل الأزهر إلى مدرسة للفلسفة والآداب، تحارب الدّين وتطفئ نوره في هذا البلد وغيره من البلاد الإسلامية[٢٥٨].

وقد أدت معارضة قانون الإصلاح الذي صدر في عهد الشيخ حسونة النواوي من قبل بعض رجال الأزهر، مثل الشيخ عبد الرحمن

---

(٢٥٤) انظر: عبد المتعال الصعيدي: **تاريخ الإصلاح**: ٦٠.

(٢٥٥) انظر: محمود أبو العيون: **نهضة الأزهر**: ١٢٢.

(٢٥٦) انظر: د. حسن الشافعي، **في فكرنا الحديث**: ١٤١.

(٢٥٧) انظر: عبد المتعال الصعيدي: **تاريخ الإصلاح**: ٦٤.

(٢٥٨) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٥٠٣.

- Bayard Dodge: *Al-Azhar* p. 139.

الشربيني إلى تعثر النظام الإصلاحي الذي وضع فتعرض الكثير من مواد قانون الإصلاح للإهمال[٢٥٩]، ولقد أدى هذا الإهمال مع استمرار رغبة الكثير من علماء الأزهر في الإصلاح إلى صدور قانون ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٨م[٢٦٠]، ويعد هذا القانون من وجهة نظر البعض من أهم قوانين الأزهر، لأنه نظم الدراسة فيه، وجعلها مراحل محددة، وأوجب تدريس العلوم الحديثة في الأزهر بعد أن كان ذلك اختياريًا[٢٦١].

ثم صدر قانون آخر بعد نحو ثلاث سنوات للإصلاح في سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م[٢٦٢]. ويبدو أن هذه القوانين ذات الطابع التنظيمي لم تستطع أن تنفذ إلى داخل الأزهر فتتفاعل مع ما له من صورة أصلية، فكان ما سمي بإصلاح الأزهر في فترات متكررة، يشبه مرور صور الحياة القائمة عليه دون أن تنفذ إلى داخله[٢٦٣]. وعلى أية حال، فقد كانت هذه القوانين خطوة مهمة في طريق إصلاح هذه المؤسسة الدينيّة والعلميّة ذات الأثر الخطير في حياة المصريين والعالم الإسلامي.

وفي عهد الشيخ محمد الأحمدي الظواهري، صدر قانون آخر لإصلاح التعليم الأزهري في سنة ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م[٢٦٤]، ويعد هذا القانون أهم محاولة تنظيميّة لترتيب الشؤون الداخليّة لهذا المعهد البالغ الجلالة والخطر في حياة مصر والأمّة الإسلاميّة، فمن قسم «تخصص المادة» كان يتخرج أكثر أساتذة الكليات الأزهرية، ولكن العمل فيه تعرض

---

(٢٥٩) انظر: د. سعيد إسماعيل علي: **الأزهر**: ٢٣٤.
(٢٦٠) انظر: لجنة إصلاح الأزهر: ٤٤ ـ ٤٥.
- Bayard Dodge: *Al-Azhar* pp. 139-140.
(٢٦١) انظر: عبد المتعال الصعيدي: **تاريخ الإصلاح**: ٧٣ ـ ٧٤.
(٢٦٢) انظر: محمود أبو العيون: **الجامع الأزهر**: ٤٤،
- Bayard Dedge: *Al-Azhar* pp. 140-143.
(٢٦٣) انظر: د. ماجد علي صالح: **الدور السياسي**: ٤٩٨.
(٢٦٤) انظر: محمد عبد الله ماضي: **الأزهر**: ٨٧.
محمود أبو العيون: **الجامع الأزهر**: ٥٠، ١٢٢ ـ ١٢٣،
- Bayard Dedge: *Al-Azhar* pp. 149-150.

للاضطرابات حتى نضب معينه، وتوقف للأسف الشديد، بعد أن أمد الأزهر وبعض أقسام الشريعة في الجامعات الأخرى بالعديد من الأساتذة المتخصصين على مستوى رفيع، وحدثت بذلك فجوة في إطراد العمل بهذا الجانب من نشاط الأزهر، حتى أُنشئت أقسام الدراسات العليا على النحو المعهود الآن بجامعة الأزهر كما هو الحال في الجامعات الأخرى، وإن لم يتوفر لها نفس القدر من الجدية والتعمق الذي أتيح لخريجي هذا القسم، وقد كان بعض النابهين من خريجيه وغيرهم يرسلون في بعثات للحصول على درجة الدكتوراه في فرنسا وانكلترا، وقد تولّى بعضهم مشيخة الأزهر فيما بعد(٢٦٥).

وعقب تولية الشيخ «محمد مصطفى المراغي» مشيخة الأزهر، في سنة ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥ صدر قانون آخر لإصلاح الأزهر في سنة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م، وقام الشيخ المراغي على تنفيذ هذا القانون نحو عشر سنين(٢٦٦).

لقد دعت عوامل متعددة ـ كما ظهر لنا ـ إلى هذه المحاولات المتوالية الرامية إلى إصلاح نظام التعليم في الأزهر، وجعله مواكبًا لحركة الحياة الفكرية في مصر، ولكن ظلّ الأزهريون يتطلعون إلى تطوير الأزهر وتجديده بعد ثورة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، وقد انبثقت هذه الرّغبة من وعي ذاتي لدى أبناء الأزهر وعلمائه(٢٦٧)، فصدر ما عرف بقانون تطوير الأزهر في أوائل الستينيات(٢٦٨)، ولكن يبدو أن هذه المحاولة الإصلاحيّة لم تحقق المأمول منها، وإذا كان هذا القانون لا يخلو من جوانب إيجابية، فإن البعض يذهب إلى أن آثاره السلبية، قد تفوق آثاره الإيجابيّة(٢٦٩)، وربما ذلك يعود إلى أن هذا القانون قد فرض من علٍ، ولم ينبع من أفكار الأزهريين أنفسهم، بالإضافة إلى أن المناخ العام في مصر، لم يكن مواتيًا

---

(٢٦٥) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٤٣.
(٢٦٦) انظر: محمود أبو العيون: **الجامع الأزهر**: ٥٦ ـ ٥٧.
(٢٦٧) انظر: العمادي: «مشاكلنا العلمية» في **«مجلة الأزهر»**: م ٢٦/ ج ١٩/ ١٠٥٧.
(٢٦٨) انظر: د. محمد عبد الله ماضي: **الأزهر**: ١٠٤.
(٢٦٩) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٧٩ ـ ١٨٢.

لهذه الخطوة، وتغلب الطابع السياسي على الطابع التربوي والأكاديمي، بل لقد تغلّب الاعتبار السياسي في أكثر أمور الأزهر، مما أخل بثقة المسلمين به وبرجاله، وهو أمر بالغ الخطورة بالنسبة لمستقبل مصر وأفكار العالم الإسلامي، فلا بد من وقفة مخلصة لتلافي الأخطار وعودة الأزهر إلى سابق عهده[٢٧٠].

وصار في كلية أصول الدين بمقتضى هذا القانون شعبة للعقيدة والفلسفة، ويقوم قسم العقيدة والفلسفة، بكلية أصول الدين[٢٧١]، إلى جانب أقسام الفلسفة بكليات الآداب والتربية بالجامعات المصرية بالإضافة إلى قسم الفلسفة الإسلامية بكليّة دار العلوم بدور كبير في إثراء الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر المعاصرة، ولا شك في أنه من خلال جهود الأساتذة في الجامعات المصرية، يتشكل الفكر الفلسفي الإسلامي في جانب كبير منه، إذ تؤدّي أقسام الفلسفة دورًا كبيرًا في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي، من خلال التأليف، ومن خلال الترجمة المتعلقة بأعمال المستشرقين الغربيين، بالإضافة إلى القيام بتحقيق النصوص التراثيّة المتعلقة بالفلسفة الإسلامية في تراثنا الحضاري القديم.

٤ ـ أثر التعليم المصري على مسيرة الفكر الفلسفي في مصر

لعب التعليم المصري ـ في الجملة ـ دورًا كبيرًا في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي سواء أكان ذلك من خلال وجهة نظر إسلاميّة أو من خلال وجهة نظر غربية أو متأثرة بالغرب على مستويات متعدّدة وتنوّعات مختلفة، ومن خلال التنوّعات المتعدّدة بداخل هذين التيّارين الكبيرين تتحدّد معالم الفلسفة الإسلاميّة، باعتبارها لوحة تعكس سائر التيّارات والاتجاهات الفكريّة الموجودة على الساحة، وتصورات تلك الاتجاهات للبعث الحضاري للأمّة المصرية على أسس إسلامية، كما هو الحال لدى جمال الدّين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنّا، وسيد قطب، وشكري

(٢٧٠) السابق: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢٧١) انظر: وزارة الأوقاف: الأزهر: ٤٧.

مصطفى. أو من خلال وجهة نظر ليبرالية كما هو الحال لدى علي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين وسلامة موسى، وحسين فوزي، ومحمود عزمي وأمثالهم مما سنتناوله على نحو تفصيلي في الباب الثاني من هذا البحث.

وصفوة القول أن عوامل الخمود والجمود هيأت للنفوذ الغربي السيطرة على مقاليد الأمور في العالم الإسلامي، وأن يفرضوا عليه أنظمتهم الثقافية بما تحمله من نظرة علمانيّة في شؤون المجتمع والدولة، وتبشير بالدِّين المسيحي ومزاحمة التعليم التقليدي بآخر مدني غربي النزعة، لكن هذه الهجمة الغربية لم تكن هي العامل الوحيد لتحريك الأوضاع في مصر والعالم الإسلامي، فقد قامت حركات النهضة الحديثة بعوامل ذاتيّة دفعت العقل المسلم إلى أن يتململ من واقعه العقيم، نجد ذلك لدى محمد بن عبد الوهاب ودعوته الإصلاحية معتمدًا على تراث ابن تيمية وابن حنبل مناديًا بالعودة إلى الكتاب والسُّنة(٢٧٢)، وقد سبقت هذه الحركة هواجس فكرية أو إرهاصات بهذا الفكر الحديث أكثر منها بداية حقيقية له على يد الكثير من علماء الأزهر في مصر أمثال الشيخ حسن العطار وأحمد الدردير وغيرهما في مصر، وكان هؤلاء يستوحون تراث الإسلام في الفلسفة والكلام والتصوّف(٢٧٣). وبدخول الاستعمار الغربي إلى بلاد العالم الإسلامي أخذ الفكر الإسلامي وضعًا جديدًا، وقد بدأت هذه الاستجابة لهذا التحدي الخارجي تؤتي ثمارها المتنوّعة، وتأخذ أوضاعًا جديدة سوف نتناولها على نحو تفصيلي فيما بعد.

وسنحاول ـ بصفة عامة وبإيجاز، وبعد أن فرغنا من عرض أهم العوامل المؤثّرة في الفكر المصري، أعني التعليم ـ أن نرصد الظواهر البارزة في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر في العصر الحديث على وجه الإجمال فيما يلي:

---

(٢٧٢) انظر: محمود محمد شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ١٢٣.

(٢٧٣) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢٥.

١ ـ صحوة التيار السلفي في مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، فعاد فكر ابن تيمية يمارس دورًا أساسيًا في توجيه الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، وقد أشار الشيخ مصطفى عبد الرّازق إلى ذلك، قائلاً: «أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية[٢٧٤]، كما أثر ـ ولا يزال ـ فكر ابن تيمية في كتابات المنظرين الفكريين لتيارات الإحياء الدّيني في مصر المعاصرة[٢٧٥].

٢ ـ سيطرة الأشعرية في مصر، التي حافظت على نفوذها الذي تهيأ لها منذ أيام صلاح الدّين الأيوبي في مصر، بفضل جهود علماء الأزهر الشريف وبعض أساتذة الجامعات المصرية الذين اعتنقوا المذهب الأشعري في أصول الدّين ودافعوا عنه[٢٧٦].

٣ ـ مال بعض المفكرين المعاصرين إلى نزعة عقلية اعتزالية، نجد ذلك واضحًا لدى الإمام محمد عبده ومدرسته[٢٧٧]، وربما كان أقوى رد كلامي ينطلق من المنطلقات التقليدية مع تفتح على الفكر المعاصر على هذه الدعوة قد تمثّل في كتابات الشيخ مصطفى صبري الذي جمع في كتابيه: «موقف البشر»، و«موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» بين مؤثرات ماتريدية وأُخرى أشعرية[٢٧٨].

٤ ـ أدّى الصراع الفكري الذي نشأ بفعل الثقافة الغربية الوافدة، وما جاء في ركابها من تفكير ليبرالي علماني إلى ردود أفعال متنوّعة في مصر، تتراوح بين الخضوع النسبي لهذه المؤثرات، ومحاولة عرض المواريث الإسلامية تجاهها ولكن بأسلوب انهزامي وبين الرفض المطلق لتلك المؤثرات

---

(٢٧٤) انظر: تمهيد: ص ٤٤١

(٢٧٥) انظر: ص ٥٢٩ من هذا البحث.

(٢٧٦) انظر: ص ٦٥ من هذا البحث.

(٢٧٧) انظر: محمود قاسم: **الإسلام**: ٦٦.

(٢٧٨) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢٨.

من جانب الاتجاهات المحافظة، أو محاولة استيعاب العناصر الصالحة من هذا الفكر الوافد ورفض الفاسد منها[٢٧٩]. وقد ظهر نتيجة لهذا الاحتكاك بالثقافة الغربية الوافدة العديد من الأفكار التي تصب في مجملها في قالب واحد، هو العمل على إبعاد الدين عن إدارة شؤون الدنيا وتوجيه المجتمع، وذلك من خلال الدعوة إلى العلمانية الوطنية وضرورة الاتجاه إلى الغرب كما نجد ذلك لدى أحمد لطفي السيّد، وطه حسين، وحسين فوزي، وعلي عبد الرازق وغيرهم، أو الدعوة إلى تحويل الدراسات الكلاميّة من دراسة الإلهيات وما يتصل بها إلى دراسة الإنسانيّات، أو التحول من «الله» إلى «الإنسان» كما هو الحال لدى حسن حنفي[٢٨٠].

٥) ازدهار تيّارات الإحياء الديني في مصر، ولا يقتصر التيّار الإسلامي في مصر على تشكيلات أو مؤسسات معيّنة تجتذب إليها الأنظار في بعض الأحيان، إذ يمتد هذا التيّار في النفس المصرية والثقافة المصرية والأدب، والفنون، والتقاليد، والإنتاج الفكري بوجه عام، وهو إذ ينادي بالأصالة بمعنى العودة إلى الإسلام، وأصوله الأولى، وتحكيم الشريعة وتضامن الأمّة الإسلاميّة، غير أن هذا لا يعني لديهم رفض الحضارة الغربية تمامًا أو الانغلاق والانكفاء على الذات، وغاية الأمر أنه ينبغي أن يكون للأخذ والعطاء والتأثير والتأثّر بالحضارات الأخرى معايير فكرية ومقاييس واعية بطبيعة التبادل الحضاري في إطار التعددية والنديّة والروح النقديّة الحرّة[٢٨١]. وقد ظهرت نزعة خروج جديدة لدى بعض فصائل التيّار الإسلامي، كما هو الحال لدى جماعة التكفير والهجرة مثلًا يخشى أن تتحول إلى فكر عقائدي، ينفصل عن مذهب أهل السُّنّة والجماعة، وعسى أن يتمكن الفكر الإسلامي الأصيل القائم على الكتاب والسُّنّة من استيعاب هذه النزعات المستحدثة وترشيدها[٢٨٢].

---

(٢٧٩) السابق: ١٢٧.

(٢٨٠) انظر: ص ٦٩٧ من هذا البحث.

(٢٨١) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٨٢) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٢٨ ـ ١٢٩.

وبعد أن فرغنا من تناول أثر التعليم المصري على الاتجاهات الفكرية والفلسفيّة في القرن العشرين، ننتقل إلى دراسة أثر الاستشراق والبعثات على الفكر المصري، وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثاني

الاستشراق والبعثات

تمهيد

لقد كان للاستشراق أثر كبير في خلق أزمة المثقّفين المحدثين في العالم الإسلامي، بوساطة تطبيق مناهجه في مدارس العالم الإسلامي وجامعاته، ومن خلال تلمذة عشرات الألوف من الطلبة المسلمين على أيدي المستشرقين في الجامعات الغربية، ومن خلال الاحتكاك الثقافي بين العالم الإسلامي والعالم العربي.

ولقد انتقل الاستشراق من وظيفته التي تتمثل في نقل الشرق بثقافاته وحضارته وعلومه إلى الوعي الغربي، إلى محاولة إقناع المسلمين بالصورة الغربية للإسلام، والنظر إليه بعيون غربية. وهذا الفصل يتناول أثر إنتاج المستشرقين على الفكر الإسلامي في مصر، فيتناول دوافع الاستشراق وأهدافه، ومناهجه، ثم أثره على الفكر المصري المعاصر.

وكذلك، فقد قامت البعثات بوظيفة عظيمة تمثّلت في نقل ثقافة الغرب إلى مصر، فهي وسيلة من وسائل نقل الشرق من مرحلة التخّلف والجمود الذي ران عليها فترة ليست بالقصيرة إلى الحياة الحديثة بنقل الأفكار والعلوم التي أسهمت في تقدم الغرب حضاريًا وثقافيًا. وهذا الفصل يفحص ـ بالإضافة إلى الاستشراق ـ أثر البعثات على مسيرة الفكر المصري، فيتناول البعثات في عصر محمد علي وخلفائه في الفترة (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٢٩هـ/ ١٨٨٢م) ثم البعثات في الفترة (١٢٢٩هـ/ ١٨٨٢م ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)، ثم البعثات فيما بعد ثورة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م، وهو في ذلك كله يحاول أن يوضح أثر البعثات العلمية على

مسيرة الفكر المصري في القرن العشرين.

١ ـ الاستشراق

الاستشراق هو أحد العوامل المهمة التي أثرت، ولا تزال تؤثر في الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث، برغم أنه لم يكن يستهدف في الأصل تنميته أو إثراءه بطريقة مباشرة، بل كان المقصود منه نقل الشرق بعلومه وثقافته، وفلسفته وحضارته إلى الغرب الأوروبي لدوافع متعددة بحيث يمكن القول بأنه من الصعوبة بمكان أن يجد الباحث مجالاً من مجالات دراسة الشرق وعلومه خاليًا من أبحاث المستشرقين، وإذا كانت تلك الأبحاث قد أسهمت إسهامًا فعالاً في نقل الشرق إلى الغرب، فإنها قد أسهمت كذلك في التأثير على كثير من المفكرين المسلمين، ولعل أثرها الواضح يبرز في دراسات بعض الليبراليين المسلمين، أمثال علي عبد الرازق، وطه حسين، ومنصور فهمي، ومحمود أبو ريه ونظرائهم، كما أسهمت في تحريك الفكر وحَفْزِه للرد والمناقشة والتصدّي في الدوائر المحافظة أيضًا. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فإن الصورة الغربية عن الإسلام لا تأخذ مرجعيتها الأساسية إلا من خلال الاستشراق كما يقول بعض الباحثين[1]. فقد كان للاستشراق أكبر الأثر في صياغة التصورات الأوروبية عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة، ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فنقول: «إن الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع الحضاري»، كما قرره أحد الباحثين البارزين[2].

يقول إدوارد سعيد ـ موضحًا الأثر البالغ للصورة التي قدم بها المستشرقون الإسلام وأهله وحضارته إلى الثقافة الغربية المسيحية ـ: «احتل الاستشراق مركزًا هو من السيادة بحيث إنني أؤمن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقًا به، أن يقوم

---

(١) See: Bryan S. Tuner: «Accounting for the Orient» in *Orientalists* p. 10.

(٢) انظر: د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق: ١٩ ـ ٢٠.

بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والعمل، وبكلمات أخرى، فإن الشرق بسبب الاستشراق لم يكن (وليس) موضوعًا حرًا للفكر والعمل»[٣].

وقد تم نقل الشرق إلى الثقافة الغربية الحديثة بوسيلتين: الأولى، قدرات النشر والإذاعة التي يملكها التعليم الحديث وجهازه المبثوث في الجامعات والمدن، والجمعيات المحترفة والمنظمات الجغرافية والاستكشافية. والثانية، ترتبط بما قام به المستشرقون من ترجمة النصوص وتفسير الحضارات والأديان، والسلالات، والثقافات، والعقليات كمواضيع جامعية محجوبة عن الغربي العادي بحكم طبيعتها[٤].

١ ـ ١ ـ دوافع الاستشراق

لقد كانت البواعث والأهداف التي دعت أبناء الغرب إلى اتخاذ الشرق موضوعًا لدراستهم عديدة ومتنوعة، منها:

١ ـ الدافع الاستعماري السياسي: فقط ارتبط الاستشراق بالاستعمار الأوروبي للدول العربية والإسلامية في القرنين الماضيين، وبحاجة رجال السياسة إلى معرفة طبائع وعادات الشعوب الشرقيّة التي تحكمها جهات غربية، وبصفة خاصة بريطانيا وفرنسا، وقد زاد من قوة هذا الدافع سيطرة قوى الاستعمار على مكتبات العالم الإسلامي، ونقل بعضها إلى أوروبا. بالإضافة إلى المكافآت والمعونات التي كان الاستعمار يغدقها على المستشرقين وهيئاتهم[٥]. يقول مارسيل بوازار: «كان الاستشراق في الأصل أحد الفروع العلمية المرتبطة بالعلوم الاستعمارية في فرنسا وفي بريطانيا العظمى وفي البلاد الواطئة، فقد كان المطلوب إجمالاً فهم العقلية الإسلامية فهمًا جيدًا، لتسهيل الإدارة الاستعمارية للشعوب الإسلامية، ليس هذا نقدًا بل

---

(٣) الاستشراق: ٣٩.

(٤) السابق: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٥) انظر: عبدا المعطي: تجديد الفكر الإسلامي: ٤٨٨.

هو بديهة تاريخيّة وحقيقة لم تحاول الدول الاستعمارية إخفاءها[٦]. ويشير إدوارد سعيد إلى مثل ذلك[٧]، بل إنه يعرف الاستشراق من هذه الزاوية الاستعمارية، إذ ينظر إلى الاستشراق باعتباره أسلوبًا غربيًا للسيطرة على الشرق وامتلاك السيطرة عليه[٨]. ومعنى هذا أن التعاون وثيق بين الهيئات الاستشراقية وصانعي القرار السياسي في الغرب فالاستشراق تبادل حيوي بين مؤلفين أفراد وبين السياسات الواسعة التي صاغتها الامبراطوريات العظيمة الثلاث: البريطانية، والفرنسية، والأمريكية التي أنتجت الكتابة الاستشراقية ضمن حدودها الفكرية والتخيلية[٩].

وهذه الغاية الأساسية التي نشأ الاستشراق لها، لا تزال تواصل فعلها في الدراسات الاستشراقيّة للعالم الإسلامي الحديث والمعاصر، فلا تزال الصلة وثيقة إلى الوقت الحالي بين دارسي العالم الإسلامي من المستشرقين وبين أصحاب القرار السياسي في الغرب، وإن كانت أقل وثاقة من ذي قبل، وبناء على هذه الصلة القويّة تؤخذ القرارات وتوضع الاستراتيجيات إزاء العالم الإسلامي في العصر الحديث. ففي أمريكا ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م أنشئت مراكز أبحاث العلوم الاجتماعية لدراسة مجتمعات الشرق الأوسط، لتخدم ـ من خلال أبحاثها ـ أغراض الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط واهتماماتها، وهذه المراكز البحثية تعمل في خدمة الاستعمار الجديد الذي تقوم به الولايات المتحدة الأمريكية،

---

(٦) الإسلام اليوم: ١٩ ـ ٢٠.
(٧) انظر: **الاستشراق**: ٤٥ ـ ٤٦.
(٨) السابق: ٣٩.
(٩) السابق: ٤٩.
وقارن: نجيب العقيقي: **المستشرقون**: ٣/ ٦٠٤.
د. ميشال جحا: **الدراسات العربية**: ٢٠، د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٨٥ ـ ١٨٦.
عبد المعطي بيومي تجديد الفكر الإسلامي: ٤٨٨ ـ ٤٨٩.
عبد الحميد مدكور: **نظرات في حركة الاستشراق** ٤٢ ـ ٤٥.

بالإضافة إلى المساعدة في فرض الهيمنة الاقتصاديّة والسياسيّة لأمريكا في الحقبة المعاصرة(١٠).

ومراكز الأبحاث هذه لا توجد داخل الولايات المتحدة نفسها فحسب، بل تمتد إلى خارجها مثل الجامعة الأميركية بالقاهرة، والجامعة الأميركية ببيروت، ومركز الأبحاث الأميركي بالقاهرة، ومركز الأبحاث الأمريكي بتركيا، والمعهد الأمريكي للدراسات الإيرانية في طهران، وذلك قبل قيام الجمهورية الإسلامية بها(١١)، وهي تتعاون بشكل أو بآخر لخدمة الهدف السالف.

وتظهر ـ لنا ـ الصلة القويّة بين الاستشراق والسياسة العملية في الغرب بصورة واضحة في موقف الاستشراق الأمريكي من الثورة الإيرانية سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، تلك الثورة التي كثرت حولها الدراسات الغربية، وبصفة خاصة الدراسات الأمريكية، التي أخذت تبحث عن آثارها السياسية والاقتصاديّة على مجتمع المسلمين داخل إيران وخارجها، وهو أمر أدى إلى شيوع مصطلح «الأصولية» ومصطلح «التطرف الإسلامي» في دراسات الاستشراق المعاصر مع محاولات ناجحة أحيانًا وفاشلة أحيانًا أُخرى لفهم الجانب السياسي للإسلام في العصر الحديث، وتقديم النصح والتحذير للفعاليات الغربية من قوة الإسلام القادمة التي سوف تهدد المصالح الإمبريالية في بلاد المسلمين(١٢).

لقد عمل الاستشراق بوسائل أُخرى ـ غير نقل الخبرة بأحوال الشرق إلى الوعي الغربي ـ مثل تقديم الدراسات المختلفة عن البلاد الإسلاميّة، بهدف تمكين القوى الغربية من السيطرة عليها وعلى مواردها، وربما كانت محاولات إحياء الفرعونية في مصر، والفينيقية في سوريا ولبنان وفلسطين، والآشورية في العراق، والبربرية في المغرب، والافريقية في جنوب السودان نموذجًا لخدمة الاستعمار في التفريق بين المسلمين، ليسهل

(١٠) See: Asaf Hussain: «The Ideology of Orientalism» in *«Orientalists»* p. 17.

(١١) Ibid. p. 18.

(١٢) Ibid. p. 19.

ابتلاعهم جزءًا جزءًا، بالإضافة إلى تمكن القوى المسيطرة من إتمام مخططات التخريب للعالم الإسلامي عن طريق بث الفشل وخور العزيمة، وعدم الثقة في نفوس المسلمين، فيلجأون إلى تبني طريقة الحياة الغربية دون الإسلام خاصة وأن ذلك يقترن بتصوير الثقافة الغربية بصورة أفضل من الثقافة الإسلامية في كل شيء[١٣].

ولكن هذا الارتباط بين الدوائر الاستشراقيّة وأدوات صنع القرار السياسي في الغرب، لا يشمل كافة المستشرقين، بل يرى نجيب العقيقي أن المتعاونين مع الساسة من أهل الاستشراق أقلية لا أكثرية[١٤]، ويذهب الكثير من الباحثين المسلمين إلى الربط الوثيق بين الاستشراق والاستعمار بل يرى بعضهم أن الاستشراق والاستعمار وجهان لعملة واحدة[١٥].

إن الوظيفة القديمة للاستشراق لما تتغير بعد في جوهرها، وإن تغيرت شكلاً ودخل في الأوساط الاستشراقية بعض الجامعيين الأحرار، وموقف الاستشراق من الثورة الإيرانية والصحوة الإسلاميّة[١٦]، وهرطقات

---

(١٣) See: A. L. Tibawai: Second Critique pp. 6-43.

(١٤) انظر: المستشرقون: ٣/ ٤٠٤.

(١٥) محمود محمد شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ٤٩.
د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث**: ٤١٧.
د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٨٥.
د. عبد الحميد مدكور: **نظرات في حركة الاستشراق**: ٤٢.
د. محمد حمدي زقزوق: **الاستشراق**: ٥٤، رزق يوسف الشامي: **مناهج علم الكلام**: ١٩٨.
إدوارد سعيد: **الاستشراق**: ٣٩.
مارسيل بوازار: **الإسلام اليوم**: ١٩ف٢٠.
ميشال جحا: **الدراسات العربية**: ٢٠، إبراهيم خليل أحمد: **المستشرقون**: ٤٠.
د. محمد عبد الله الشرقاوي: **الاستشراق**: ٢٩.

(١٦) See: Asaf Hussain: «The Idiology of Orientalism» in *«Orientalists* p. 19.
P. K. Ramazani: «The Iranian Revolution» in *«Interantional affairs»* Vol. 56, No. 3, pp. 456-457.

سلمان رشدي في كتابه «آيات شيطانية»[١٧]، والإصلاح الإسلامي والقومية العربية، وعلاقات العرب بإسرائيل، والانتصار للنزعة الإسرائيلية الصهيونية، والإشادة بالنظام الديمقراطي الإسرائيلي، وموقف الاستشراق الحديث من طبيعة هذا الصراع العربي الإسرائيلي بوجه عام[١٨]، كلها تعكس في جلاء عمق الوظيفة القديمة التي قام بها الاستشراق ولا يزال يقوم بها في خدمة المصالح القومية للولايات المتحدة الأمريكية في بلاد الإسلام.

٢ ـ **الدافع الدّيني**: ويعد هذا الدافع أقدم من سابقه، بل إن الاستشراق يدين له بنشأته الأولى، فقد بدأ الرهبان يدرسون اللّغة العربية بغية فهم القرآن، فمنهم من اتجه لذلك بدافع التعصب ضد هذا الدين، ومنهم من فعله بدوافع تبشيريّة لحض السكان العرب على اعتناق المسيحيّة، وانتقل هذا الاهتمام من الكنائس والأديرة إلى الجامعات، فأنشئ بوساطة مجمع فيينا الكنسي عدد من الكراسي في الجامعات الأوروبية من أجل فهم اللغات الشرقيّة وثقافتها[١٩].

وذلك أن الحروب الصليبية وإن كانت قد فشلت في تحقيق أغراضها في العالم الإسلامي، فإنها قد أتاحت للغرب أن يتعرف على الشرق الإسلامي عن قرب، وأن يرى فيه حضارة مزدهرة، بالإضافة إلى ما لمسوه من تقدّم معرفي وحضاري في إسبانيا، ومن هنا خافت الكنيسة أن يغزو الإسلام بعقيدته وثقافته العالم الأوروبي، ويطغى على العقيدة المسيحيّة في الغرب، كما طغى عليها في الشرق[٢٠]. ولقد أدت الحروب الصليبية ـ كما يقول محمد أسد ـ إلى تحديد موقف الغرب من الإسلام، إذ أحدثت أثرًا من أعمق الآثار وأبقاها في نفسية الشعب الأوروبي، ولم يقتصر «الشر»

---

(١٧) See: Jame, Piscatori: «The Rushdie and the politics Ambiguity» in «*International affairs*» Vol. 66, No. 4 pp. 767-789.

(١٨) See: A. L. Tibawi: *Second Critique* pp. 6-43.

(١٩) See: Bryan S. Turner: «Accounting for the Orient» in «*Orientalists* p. 10.

(٢٠) See: Norman Daniel: *Islam and the West:* p. 301, *Islam Europe and Empire* p. 7.

الذي بعثه الصليبيون على صليل السلاح الذي رفعوه بغيًا حينذاك، ولكنه كان قبل كل شيء شرًا ثقافيًا. لقد نشأ تسميم العقل الأوروبي عما شوهه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة[٢١] في الغرب.

ولقد كان الخوف من الحضارة الإسلاميّة، ومن قوة الإسلام الضخمة التي تقف معارضة بشكل ما للغرب المسيحي[٢٢] دافعًا أساسيًا إلى درس الإسلام والعمل على تشويهه من خلال فقهاء الكنيسة ورجالها المبشرين، إذ أخذ رجال الكنيسة يعملون جهد الطاقة على تشويه صورة التوحيد الإسلامي، حتى يمكن أن يتجنبوا ما يمكن أن ينتج عن هذه القوة الهائلة التي عرفوها من قبل خلال الحروب الصليبية، فالدراسات الاستشراقية، في جانب من جوانبها، قامت أولاً بوحي من الكنيسة الكاثوليكية خاصة للانتقاض من تعاليم الإسلام وإهدار قيمه، حرصًا على مذهب الكثلكة من جانب، وتعويضًا عن الهزائم الصليبية في تحرير بيت المقدس من جانب آخر[٢٣].

ومن هنا، فقد ذاع في أدبيات الاستشراق العمل على محاربة الإسلام، والبحث عن نقاط الضعف فيه وإبرازها، والزعم بأنه دين مأخوذ من اليهودية والنصرانية، والانتقاص من قيمه، والحط من قدر نبيّه، بالإضافة إلى العمل على حماية النصارى منه، بحجب حقائقه عنهم، واطلاعهم على ما فيه من نقائص مزعومة، وتحذيرهم من خطر الاستسلام لهذا الدين، بالإضافة إلى العمل على التبشير ونشر المسيحيّة بين المسلمين[٢٤]. فألصقت بالإسلام من قبل المستشرقين المتعصبين أقبح الأوصاف فالعرب يعتنقون دينًا وثنيًا، وعبادة محمد ﷺ في المساجد ليست

---

(٢١) انظر: الإسلام على مفترق الطرق: ٥٨.

(٢٢) انظر: إدوارد سعيد: الاستشراق: ٢٦٤.

(٢٣) د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث: ٥.

(٢٤) See: Norman Daniel Islam, Europe and Empire p.7, Brayn S. Turner Accounting for the Orient in «*Orientalists* p. 10.

سوى عبادة وثنيّة[٢٥]، أما الرسول ﷺ فهو في الجدل المسيحي في العصور الوسطى ليس غير مؤلف عقيدة ملفقة من اليهوديّة والمسيحيّة[٢٦]، وهو ليس غير دعي دجال[٢٧] والإسلام دين انتشر بالسيف، والقرآن يقدم للمسلمين الترف الجنسي الذي يريدونه ويشجعهم عليه[٢٨]، والعرب ليسوا إلا مجرد كارثة على الإنسانية، مثلهم كمثل الشعوب البربرية الأخرى، ومجرد أعداد زائدة لا قيمة لها[٢٩]، وهي صورة مدمّرة تمامًا للإسلام على حد تعبير بعض المستشرقين الغربيين[٣٠].

ولقد أضحت تلك المقولات لدى بعض المستشرقين فيما بعد مقولات زائفة لا قيمة لها[٣١]. وعلى الرغم من أن دراسات الاستشراق قد تخلت إلى حد ما عن التبشير بالنصرانية بين المسلمين فإن تحامل المستشرقين على الإسلام لا يزال موجودًا حتى وقتنا الحاضر، حتى لدى بعض المستشرقين الذين يمكن أن نصفهم بالاعتدال، فالاستشراق المعاصر لم يتمكن من أن يحرر نفسه من أسْر الخلفية الدينيّة التي نبع منها إلا إلى درجة ضئيلة جدًا[٣٢]، فلا تزال صورة الإسلام حتى اليوم عبارة عن كونه دينًا للعنف وإطلاق العنان للشهوات، والاعتماد على المخادعة والغش، وهي الصورة التي كانت له منذ العصور الوسطى، ولا تزال موجودة[٣٣].

لقد كان المستشرقون يضعون أنفسهم موضع القضاة، لكنهم قضاة ما كانوا منصفين غالبًا، يعترفون بما قد يبدو لهم حسنًا، وينزلون العقاب بما

---

(٢٥) See: Asaf Hussain «The Ideology of Orientalism» in *«Orientalists»* p. 5.

(٢٦) See: Norman Daniel: *Islam and the West:* p. 77.

(٢٧) Ibid. p. 309.

(٢٨) Ibid. p. 68.

(٢٩) See: Watt: *Islam and the West* p. 2.

(٣٠) Ibid.

(٣١) انظر: توماس كارليل: **الأبطال**: ٥٤.

(٣٢) انظر: مارسيل بوازار: **الإسلام اليوم**: ١٦ ـ ١٧، إدوارد سعيد: **الاستشراق**: ٢٦٥.

(٣٣) See: Norman Daniel: *Islam Europe and Empire* p. 6.

قد يبدو في نظرهم سيئًا، لكنهم مع ذلك قضاة ومراقبين. وزيادة على موقف القاضي الخارجي المتحامل هذا كان موقفهم للأسف خاضعًا خضوعًا واسعًا للعرقية المحيطة التي كانت توهم بأنه لا قيمة إنسانيّة أو روحيّة ترجى من ثقافة محكومة ماديًا ومستعمرة سياسيًا(٣٤).

وعلى أية حال، فإنه على الرغم من أن الغرب قد اتجه إلى دراسة الثقافات الأخرى غير الإسلامية بلون من التعاطف، فإن موقفه من الإسلام لا يزال ثابتًا أو تغير قليلاً، بل إن احتقار الإسلام جزء أساسي غالبًا من الخلفية الثقافية الغربيّة فيما يتعلق بالإسلام وعلومه(٣٥)، وقد أصبحت هذه الصورة التي تكره الشرق والإسلام الذي اعتبر كممثل منحط له، منسوجة في بنية تقاليد الدراسات الاستشراقيّة عبر القرن التاسع عشر كلّه، وأصبحت مع مرور الزمن عنصرًا مكوّنًا لمعظم التقاليد والتدريب الدراسي الاستشراقي يورثه جيل لجيل(٣٦).

لقد ارتبطت الدراسات الاستشراقيّة للإسلام، في نظر بعض الباحثين المسلمين المعاصرين بالعديد من الأخطاء والمثالب، التي تأتي متعمدة ومقصودة في بعض الأحيان، ففي اقترابهم من حقيقة الإسلام يتصف المستشرقون بالتحامل، وبالنظرة الجزئية، وبالروح الاستعلائيّة التي تنظر إلى الجنس الأبيض باعتباره أعلى ثقافة، وبافتقاد الروح العلمية والموضوعية، ومعلوماتهم ومعارفهم غير دقيقة، وتفسيراتهم في بعض الأحيان خيالية، ولا تتأسس على معلومات حقيقية، ونظرتهم العقيدية إلى الإسلام نظرة غير متعاطفة. وتحمل طابع الخصومة والعداوة(٣٧).

ومن هنا، فإن هذا الجدل الاستشراقي المسيحي، إن عبر عن شيء، فإنما يعبر عن طبيعة الصراع الدّيني بين الشرق (الإسلام) وبين الغرب

---

(٣٤) انظر: مارسيل بوازار: **الإسلام اليوم**: ٢٠.

(٣٥) See: Norman Daniel: *Islam Europe and Empire* p. 6.

(٣٦) See: A. L. Tibawi: *Second Critique* p. 4.

(٣٧) See: Khurshid Ahmed: *Islam and the West* p. 61.

(المسيحيّة) وإذا كان الاستشراق يدين بالنشأة إلى الدافع الدّيني الذي هدف - كما سبق أن ذكرنا - إلى حماية الديانة المسيحيّة في صورتها التي استقرت عليها في الغرب من زحف الدّين الجديد، فإن هذا الهدف قد صاحب الاستشراق طوال مراحل تاريخه وتطوّره. ولا تزال هذه الخلفية الدينيّة تحكم إلى حد كبير التوجهات الاستشراقية تجاه الإسلام وعقائده، إذ لا يزال الروح الديني يعمل بوعي أو بدون وعي في نفسية الغربي حين ينظر في الإسلام، فمن الصعب على الاستشراق المعاصر أن ينسى أن يدرس دينًا ينكر عقائد أساسيّة في النصرانيّة التي يعتنقها معظم المستشرقين دينًا لهم، وعلى الرغم من ضعف تأثير العامل الدّيني نسبيًا في مخيلة المستشرق الأوروبي المعاصر وإنتاجه، ربما لنقص اهتماماته بالدِّين، وزيادة تأثره بالتقاليد والقيم الأكاديميّة، فإنه بوجه ما ما زال مؤثرًا ولم يخلِ الساحة تمامًا لمقتضيات البحث الأكاديمي.

٣ - **الدافع العلمي**: وترجع جذور الاستشراق العلمي إلى اهتمامات حركة التنوير، إذ كان كل شخص يرغب في التعرف بطريقة وافية على لغة الشرق، يتوجه إلى مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة في باريس التي أسستها حكومة المؤتمر الثوريّة في سنة ١١٧٢هـ/ ١٧٩٥م بعد سنوات قليلة من قيام الثورة الفرنسية بإيعاز من «لانفليز» الذي أكد على ما يمكن أن تسهم به اللغات الشرقيّة في تقدم العلم والأدب[٣٨]، وعلى حد مقولة «سلفستر دي ساسي» فإن درس اللغات الشرقيّة قادر على أن يعيننا على فهم الشعر الإلهي الذي ألفه العبرانيون[٣٩].

كذلك، فإن أحد الدوافع العلمية الهامّة لدراسة الشرق في القرن الثامن عشر، تتمثّل في الثورة التي حدثت في دراسات الكتاب المقدّس تحت تأثير «الوشا» و«آيكهورن»، و«هردر»، وهذا أدّى بدوره إلى التوسع في دراسة اللغة العربية[٤٠]، مع تنامي وازدياد المعرفة الأكاديمية التي

---

(٣٨) انظر: رودنسون: «الصورة الغربية» في «**تراث الإسلام**» ١/ ٧٤ - ٧٥.

(٣٩) انظر: إدوارد سعيد: **الاستشراق**: ١٥٠.

(٤٠) السابق: ٥١.

جاءت من الشرق الإسلامي عن طريق الترجمة(٤١)، إذ أدرك بعض أهل الاستشراق ضرورة زيادة ذخيرتهم من المعرفة النظرية عن العالم والإنسان، تلك المعرفة الموجودة في الكتب اللاتينية التي أمكن إنقاذها من حطام الحضارة القديمة.

وقد أدرك هؤلاء أنه كان لدى المسلمين ترجمات عربية للأعمال الأساسية للعالم القديم وأنهم كانوا على اطلاع واسع على مؤلفات كاملة في العلوم التي تعتبر أساسية، وهكذا ظهرت الترجمات اللاتينية لهذه الأعمال تدريجيًا، وانتشرت ثروة العرب العلمية حتى وصلت إلى انكلترا وفرنسا، وبالطبع لم يجر البحث في المخطوطات العربية عن صورة الإسلام أو العالم الإسلامي، بل عن المعرفة الموضوعية للطبيعة(٤٢). وظهر لهم أن هذه المعرفة تؤدي إلى فهم أفضل للغرب وحضارته عن طريق فهم الشرق، الذي شهد مبعث المسيحية، والذي منه جاءت إلى أوروبا تلك الديانة، فأصبحت أصلاً من أصول حضارتها. ولما كانت المسيحيّة تعتمد في فهمها على التوراة اقتضى ذلك مزيدًا من المعرفة بالتوراة وشروحها، وتشريعاتها، ومن ثم كان العلم بأصول الحضارة الغربية يقتضي بذل جهد كبير في مجال فهم الأصول الدينيّة ذات الجذور الشرقيّة(٤٣). وكان هذا الفهم يقتضي كذلك فهم الأصول العربية التي انتقلت بالترجمة إلى اللاتينية، وعلى حد تعبير أحد الباحثين الغربيين، فإن أوروبا لم تكن قطعة منفصلة عن العالم، فتطورها الفكري يرتكز على الفلسفة العربية واليونانية، تلك الفلسفة التي عادت إلى أوروبا من خلال المصادر العربية، لقد كان ابن سينا، والغزالي وابن رشد وغيرهم من فلاسفة العرب، حاضرين في الوعي الأوروبي، حتى لو كان ذلك في هيئة غير الهيئة التي كانوا عليها ككتاب مسلمين،

---

(٤١) See: Norman Daniel: *Islam, Europe and Empire* p. 10.

(٤٢) انظر: رودنسون: «الصورة الغربية» في «تراث الإسلام»: ١/ ٣٦.

(٤٣) انظر: د. عبد الحميد مدكور: **نظرات في حركة الاستشراق**: ٢٧،
See: Norman Daniel: *Islam Europe and Empire*: p. 8, Eugene A. Myers: *Arabic Thought* pp. 132-134.

لقد ظهرت أفكار ابن سينا واضحة في كل صراع ينشأ في الغرب عن مفهوم السعادة، وكانت التعاليم الرشديّة تظهر بوضوح عند الحديث عن أزمة الإيمان والعقل وكانت المشكلات الفلسفية المسيحيّة تدين في كثير من تعاليمها إلى الفلاسفة العرب الذين يؤلفون بالعربية والذين أسهموا في تطور الفكر الأوروبي(٤٤)، وهذا بدوره اقتضى الرجوع إلى هذه المصادر، ودراسة تيّارات التفكير الفلسفي الإسلامي التي ارتكزت عليها نهضة أوروبا وحضارتها المسيحية في عصر التنوير.

ومن ناحية أُخرى، فقد كان البحثُ عن الأصول اليونانية للحضارة الأوروبية، يقتضي البحثَ عن الوسيط الذي انتقلت من خلاله هذه الحضارة الهللينية إلى الوعي الأوروبي في العصور الوسطى، وهو في الغالب وسيط عربي، خاصة أن كثيرًا من المؤلفات الهللينية قد ضاعت أصولها اليونانية، ولم يبقَ منها إلا ترجمتها العربية، مما دفع إلى البحث عن هذه المؤلفات العربية، ودراسة الفلسفة الإسلامية بعناية باعتبارها حلقة وسطى انتقل من خلالها الفكر اليوناني إلى الفكر الأوروبي، وإن اقترن ذلك بنزعة استعلائية عنصرية غير علمية لدى كثير من المستشرقين الذين اتجهوا إلى درس الفلسفة الإسلاميّة، وأنكروا ما لها من قيمة ودور فكري في تطور الوعي الأوروبي، واعتبار النتاج الفلسفي الإسلامي ليس إلا صورة مشوّهة من النتاج الفلسفي اليوناني الذي ارتكنت إليه فلسفة العصور الوسطى، وبالتالي فإن العرب عند البحث عن أصل الحضارة الأوروبية لا دور لهم سوى كونهم نقلة للفكر اليوناني الذي يمثّل أصل الحضارة الأوروبية، وفي كثير من الأحيان كان العرب نقلة مشوّهين للتراث اليوناني(٤٥).

٤ ـ **الدافع التجاري**: مما لا شك فيه أن تزايد العلاقات التجارية بين

---

(٤٤) عبد الرحمن بدوي: دور العرب: ٣٨ وما بعدها.
د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد: ١٣ وما بعدها.
(٤٥) انظر: مصطفى عبد الرازق: تمهيد: ٥.

الشرق والغرب، قد شجّع الغربيين على دراسة اللّغة العربية في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، إذ رغب الغربيون في توسيع تجارتهم مع الشرق، للحصول على المواد الأولية اللازمة للصناعة الأوروبية كعادة التجار في مختلف الأحوال، ومن أجل هذا وجد الغربيون الحاجة ماسّة للسفر إلى البلاد الشرقية، ودراسة جغرافيتها الطبيعيّة والزراعيّة والبشرية حتى يحسنوا التعامل مع تلك البلاد، وتحقيق ما يصبون إليه من فوائد تعود على تجارتهم بالربح الوفير، وكان الملوك يزودون هؤلاء التجار الباحثين بما يحتاجون إليه من مال، وكذلك فعلت المؤسسات المالية والشركات(٤٦).

ثم أصبح السعي وراء التجارة، هو الروح التي تؤجج شعلة الاستشراق منذ بداية القرن السابع عشر في بريطانيا على وجه الخصوص، فمطلب التبادل والتجارة الرابحة كان دومًا من أقوى المشجّعات البشرية على النشاط والعمل، وقد أسهم في الاتجاه إلى دراسة الثقافات الشرقيّة الحيّة، كواحد من متطلبات النشاط التجاري الناجح، وكان من نتيجته إنشاء شركة الهند الشرقية أثناء حكم «اليزابيث» بهدف إقامة علاقات تجاريّة مع فارس عن طريق روسيا، وذلك أنه لم يخفَ على الشركة أن موظفيها الذين ترسلهم إلى الشرق يحسن أن يكونوا على إلمام باللغات والثقافات الخاصة بالشعوب الشرقية، وقد كان هذا حافزًا قويًا شجّع الدراسات الاستشراقية(٤٧).

وفي العصر الحديث، وبعد اكتشاف البترول في البلاد العربية، وخاصة بعد الحرب العالميّة الثانية، أخذ اهتمام العالم الغربي يتزايد بالدول العربيّة المنتجة للنفط، وقد فاق ذلك في السنوات الأخيرة كل تصور، ومن البديهي اليوم أن النفط العربي أصبح بمثابة شريان الحياة بالنسبة إلى

---

(٤٦) محمود زقزوق: الاستشراق: ٨٩.

Bryan S. Turner: Accounting for the Orient in *Orientalists* p. 10 Norman Daniel: ***Islam, Europe and Empire*** p. 8.

(٤٧) انظر: آ. ج. آربري: **المستشرقون البريطانيون**: ١٤ ـ ١٦.

الصناعات الغربية، ومما لا شك فيه أن شركات النفط باتت تشجّع كبار موظفيها الأجانب على تعلم اللّغة العربية لكي تتمكن من التفاهم مع حكام العرب[٤٨]. وعلى أية حال، فقد أدت أهمية الشرق التجارية كمصدر للربح الوفير من خلال المعاملات التجارية معه منذ فترة ليست بالقليلة وحتى وقتنا الحاضر إلى أن يصبح الشرق موضوعًا للبحث الغربي من جهة: لغاته وعاداته، وثقافاته، ودياناته، وبصفة خاصة في منطقة الشرق الأوسط ومنطقة الخليج العربي بوجه أخص، وهما منطقتان تأخذان مكانة متميّزة في الاستشراق الغربي في الوقت الحاضر، وبصفة خاصة الاستشراق الأمريكي الذي عاد بالاستشراق إلى الوظيفة القديمة التي كانت له في بريطانيا وفرنسا في القرنين الماضيين.

يتضح مما تقدّم أن الاستشراق كان تلبية لحاجات محليّة غربيّة عمليّة في الغالب دعت إليها الظروف الاجتماعية والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة التي عاشها الغرب منذ بداية اتصاله بالحضارة الإسلاميّة، خلال الحروب الصليبية وما تلاها من تطورات حتى الآن، فهو على حد تعبير أحد الباحثين نتيجة للصراع الدّيني الأصولي، والمواجهة العسكرية والعلاقات التجارية بين الشرق والغرب[٤٩].

وهكذا، ازدادت أهميّة الشرق، وبصفة خاصة منطقة الشرق الأوسط ومنطقة الخليج العربي ـ لدى الغرب بعد اكتشاف النفط في البلاد العربية، وبعد ظهور النزعات الجديدة في العالم العربي من الوحدة الإسلامية، إلى القوميّة العربية، إلى القوميات الإقليمية إلى انبعثات الإسلام كقوة سياسيّة تملك التأثير الكبير في نفوس شعوب الشرق الأوسط، منادية بالعودة إلى أصول الإسلام الأولى، وتطبيق الفكرة الإسلاميّة في شتى فروع الحياة وجوانبها المتعددة: اقتصادية، وسياسيّة، واجتماعيّة مما يشكل تهديدًا لمصالح الغرب الذي يخشى كل الخشية انبعاث الإسلام بمبادئه الجوهريّة مرّة

---

(٤٨) انظر: د. ميشال جحا: الدراسات العربية: ٢١.

(٤٩) See: Bryan S. Turner: «Accounting for the Orient» *Orentalists* p. 10.

أخرى، تلك المبادئ التي تسهم إسهامًا إيجابيًا في تحديد علاقات الشرق بالغرب أو تغيير صورتها التقليدية في مرحلتي الاستعمار الجديد والقديم، بعد أن أصبح الإسلام يمثل في نظرهم العدو الأكبر المهدد للحضارة الغربية وخصوصًا بعد اندلاع الثورة الإيرانيّة التي بدت لهم مظهرًا مروعًا لخروج الإسلام من حيز القول إلى حيز الفعل، مما ينذر بعودته مرة أخرى مؤثرًا في مجريات العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي[٥٠].

وقد حركت الصحوة الإسلاميّة التي تتنامى في بلدان كثيرة من أقطار العالمين العربي والإسلامي لدى الغرب مرة أخرى ذكريات مريرة عن صراعه في الماضي مع الإسلام ووصوله إلى أوروبا وتهديده للمسيحيّة في عقر دارها، دفع ذلك الاستشراق دفعًا إلى الاهتمام بالصحوة الإسلامية والاتجاه إلى تحليلها، ومعرفة عناصر القوّة والضعف فيها وتحذير الساسة الغربيين من نتائجها بالنسبة للغرب المسيحي[٥١] مع نزوع إرادي ولا إرادي إلى تشويه صورة الصحوة الإسلاميّة، باعتبارها حركة ثوريّة دينيّة تهدف إلى تهديد مصالح الغرب والسيطرة عليه، من خلال انبعاث فكرة «الجهاد» مرة أخرى في الإسلام.

وفي النصف الأخير من القرن الحالي نشأ عامل جديد أو بالأحرى صيغة جديدة للعامل السياسي الذي بدأنا بذكره، يتمثّل في زرع دولة إسرائيل في العالم العربي، وبروز المشكلة الفلسطينية أو ما يعرف بالصراع الإسرائيلي أحيانًا وبقضية «الشرق الأوسط» أحيانًا أخرى واتجاه الغرب المسيحي إلى تأييد الدولة اليهودية[٥٢]، مما أدى إلى تنشيط الحركة

---

(٥٠) See: Hrair Dekmejian: «Fundamentalist Islam» in *«The Middle East Review* Vol. XVII No. 4, 1985, pp. 28-33, P. K. Ramazani: The Iranian Revolution in *«International Affairs»* Vol. 56, No. 3 1980 pp. 456-457, James Piscatari «The Rushdie Affair» in *«International affairs»* Vol. 66, No. 4, 1990 pp. 767-789, Nikki. R. Keddie Religion and Politics of Iran: pp. 234-235, Bruno Etinne: L'Islamism Radical pp. 7-36 Patrick Bannerman Islam pp. 155-158.

(٥١) See: Asaf Hussain «The Ideology of Orientalism in *Orientalists* p. 19.

(٥٢) See: A. L. Tibawi: *Second Critique* p. 8.

الاستشراقية مرة أُخرى في الغرب أكثر من ذي قبل، بدافع من العوامل السابقة نفسها، أعني: الدينيّة التبشيريّة، والتجاريّة الاقتصاديّة، والسياسيّة العسكريّة، ولكن تحت إشراف قوّة جديدة هي الولايات المتحدة الأميركية، التي أنشأت مراكز أبحاث الشرق الأوسط، وبصفة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، لخدمة المصالح القوميّة لها في المنطقة[٥٣]. وفي هذا الصدد يطغى الاستشراق السياسي على ما عداه من الاستشراق العلمي أو اللغوي، وإن اتخذ صيغًا وأسماء جديدة لتأدية مهمة قديمة متجددة قام بها الاستشراق من قبل، ولكن لحساب قوّة جديدة تحاول السيطرة على مقاليد الأمور في العالم بعد سقوط الشيوعيّة وتفتت الاتحاد السوفيتي، ولم يبقَ أمامها إلا الإسلام كقوّة واسعة التأثير[٥٤]، تعتنقه بلاد تمثل أهميّة اقتصاديّة وسياسيّة حيويّة للغرب المسيحي، بقيادة الولايات المتحدة المتحالفة مع الدولة الصهيونية المزروعة في المنطقة بقوة الغرب ونفوذه.

إن طبيعة الصراع بين الإسلام والغرب في العصر الحديث سياسية ودينية كما كانت من قبل في العصور الوسطى، ويلعب الاستشراق دورًا هامًا، في تشكيلها من وجهة نظر غربية بحتة وبالتالي فإن الكتابات الاستشراقيّة القديمة والمعاصرة، تمثّل الصورة التي يراها القوم لهذا الصراع الدّيني والسياسي في وقتنا الحاضر، ولم تفلح الدراسات الاستشراقيّة الجديدة على الرغم من تطورها وتحررها بعض الشيء في التخفيف من حدة هذا الصراع الذي تعتبر الأدبيات الاستشراقيّة سجلاً له، وتعبيرًا عنه، وأحيانًا عاملاً مؤثرًا فيه.

١ ـ ب ـ إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي

أما عن النتائج والآثار التي انعكست على الفكر الإسلامي من الحركة الاستشراقية، فيستطيع المرء أن يقول: إنه إذا كانت الجهود الاستشراقيّة

---

(٥٣) See: Asaf Hussain: *The Ideology of orientalism in Orientalists* p. 17.

(٥٤) انظر: صلاح الدين حافظ: «الارهاب والكراهية الدينية» في «الأهرام القاهرية» عدد ٢٤/٣/١٩٩٣: ٩.

تهدف في الأصل إلى خدمة البيئة الغربية التي نبع الاستشراق منها، خدمة سياسيّة أو تجاريّة أو دينيّة أو علميّة فإن الغرب من خلال مراكز الاستشراق كان يتطلع دومًا إلى نشر آرائه حول الإسلام بين أبناء المسلمين القادمين إليه أو في بلاد المسلمين أنفسهم، رغبة منه في إقناع أهل هذه البلاد بالرؤية الغربية للإسلام التي تتمثّل في أن محمدًا هو مؤلف القرآن وأن القرآن ليس إلا صورة ملفقة من اليهودية والمسيحية وذلك من خلال مؤسسات تعليمية تقوم في بلاد المسلمين، ومن خلال الجامعات الغربية التي تستقبل شبابهم، الأمر الذي يسبب تغريب الطلبة المسلمين من الأجيال الجديدة من طلاب العلم الذين يتلقون تعليمهم على أيدي المستشرقين واغترابهم عن مجتمعاتهم[٥٥]، مما يسبب بلبلة فكريّة وصراعًا خطيرًا في بيئاتهم المحلية عند العودة، وخاصة إذا علمنا أن معظم من قاموا بأعمال التجديد الإسلامي، قد تأثروا على نحو أو آخر، وبدرجات متفاوتة بالدراسات الاستشراقية أو النظرة الغربية إلى الإسلام. وقد تلقّى بعض هؤلاء معظم تعليمهم على أيدي الكتابات الاستشراقية عن الإسلام وحضارته، وبصفة خاصة في البلاد التي تلعب اللغة الانكليزية فيها دورًا مهمًا[٥٦]، كما هو الحال في فكر السيد أحمد خان بالهند على سبيل المثال.

والواقع الذي لا يمكن إنكاره هو أن للاستشراق تأثيراته القويّة في الفكر الإسلامي الحديث سلبًا وإيجابًا، أردنا أم لم نرد، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نتجاهله أو نكتفي بمجرد رفضه[٥٧] وبالتالي فإن الاستشراق لا يزال جزءًا لا يتجزأ من الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، ونقول: إن الاستشراق يمثّل الخلفية الفكريّة لهذا الصراع، ولهذا فلا يجوز التقليل من شأنه، بالنظر إليه على أنه قضية منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري[٥٨].

---

(٥٥) See: A. L. Tibawi: Second Critique p. 6.

(٥٦) See: Seyyed Hossien Nasr: Islam and the Plight of Modern Man p. 88.

(٥٧) انظر: د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق: ٢٠.

(٥٨) السابق: ١٩ ـ ٢٠.

وهذه ملاحظة يلح على إبرازها الدارسون الغربيون وإن لم ينكرها الباحثون الشرقيّون، فقد أوضح «جب» - مثلاً - أنه يجب أن يكون واضحًا في الأذهان أن اتجاهات التفكير التي تشيع الآن في المجتمعات الإسلامية، تجري تحت تأثيرات الفكر الغربي الواسعة على العالم الإسلامي، وبصفة خاصة لدى المجددين المسلمين، الذين تأثروا على نحو واسع بالفكر الغربي، وخاصة في مناهج التفكير الحديثة في الدِّين والاجتماع والتاريخ، حتى أن عمليات التبرير الاجتماعي التي نجدها لدى بعض المجددين المسلمين، تدين بدين عريض للتفكير الغربي الذي استجابوا له أو تأثروا به[٥٩]، وبالتالي فليس من المجازفة أو مجرد الادعاء أن يقرر «جب» أن الدراسات الغربية حول الإسلام تلعب في العصر الحاضر دورًا مهمًا في تحديد اتجاهات التفكير الإسلامي في العصر الحديث[٦٠].

ويقول إدوارد سعيد: «إن الاستشراق رغم إخفاقاته ومصطلحه المعاظل الذي يثير الشفقة وعرقيته التي لا تكاد تُحجب وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت أن أصفها، وبالفعل فإن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى الشرق نفسه، فصفحات المجلات والكتب العربية تمتلىء بتحليلات من الدرجة الثانية للعقل العربي والإسلام وأساطير أُخرى يقوم بها كتاب عرب»[٦١]. ويضيف هذا الباحث العربي المقيم في أمريكا حاليًا أن كثيرًا من الطلبة المسلمين يذهبون إلى الغرب لتلقّي العلم على أيدي المستشرقين، والنتيجة المتوقعة لهذا كله، هي أن الطلاب الشرقيين والأساتذة الشرقيين، ما يزالون يريدون الحضور إلى الولايات المتحدة، وتلقّي العلم على أيدي المستشرقين الأمريكيين، ثم العودة فيما بعد لتكرار الشذرات اللغوية التي تعبّر عن مذهبيات استشراقية جامدة على مسامع جمهورهم المحلّي، ونظام إعادة إنتاج كهذا يجعل من الحتميّ أن يستخدم الباحث الشرقي تدريبه الأمريكي

---

(٥٩) See: *Modern Trends in Islam* p. 109.

(٦٠) Ibid.

(٦١) الاستشراق: ٣١٩.

ليشعر بالفوقية على أبناء وطنه، لأنه قادر على تدبر النظام الاستشراقي وفهمه واستخدامه[٦٢].

لقد أوجد الاستشراق صراعًا فكريًا في العالم الإسلامي، إذ يعد الاستشراق مسؤولاً - وبصفة خاصّة الاستشراق السياسي - عن الاغتراب المؤقت أو الدائم لبعض الطلاب المسلمين عن تراثهم وفكرهم، وخاصة الجيل الأول من الطلاب العرب الذين ذهبوا لدراسة العلوم الإسلاميّة في المعاهد الأوروبية[٦٣]، بالإضافة إلى دور الاستشراق في فتح باب آخر لتزييف حقائق الإسلام بإنشائه وتشجيعه للفرق المعاصرة: كالقاديانيّة، والبهائيّة... الخ التي ليست من الدّين في شيء، إلا أنهم أضفوا عليها صبغة إسلاميّة مزيفة، وساندوها تحت ستار البحث العلمي والمنهج العلمي الصحيح[٦٤].

وفي كثير من الأحيان يتخلى الاستشراق عن دوره الأساسي في نقل الشرق إلى الوعي الأوروبي واتخاذه موضوعًا له، إلى تقييم الإسلام نفسه كدين، وبيان ما يجب على المسلمين أن يفعلوه من أجل تطوير دينهم وتجديده، ليتناسب مع واقع الحياة المعاصرة. إن الاستشراق هنا يظهر للمسلمين ما يجب عليهم أن يفعلوه فيما يتعلق بالعقيدة، كأنه وصيّ عليهم. فالأستاذ «جب» مثلاً يرى أن المشكلة الأساسية ليست في الإسلام الذي تعتنقه آلاف الملايين من الناس في العالم باعتباره دينًا حيًا في العقل والقلب لدى هؤلاء الذين يعتنقونه، بل المشكلة الأساسية نتجت عن الصياغات السنيّة المتعصبة، والأنظمة اللاهوتيّة، والتبريرات الاجتماعية، وهنا يشعر كثير من أتباعه بعدم الرضا. وعلى أية حال، فإن إعادة الصياغة لا يمكن أن تؤجل إلى ما لا نهاية، وإذ يرصد «جب» المشكلة الأساسيّة هذه - من وجهة نظره كمستشرق - فإنه يقفز إلى افتراض الأسباب التي

---

(٦٢) السابق: ٣٢٠.

(٦٣) See: A. L. Tibawi: *Second Critique* p. 7.

(٦٤) انظر: رزق يوسف الشامي: **مناهج علم الكلام**: ٢١٣.

أدت إلى تحجّر الإسلام، محاولاً الإجابة عن السؤال الذي فشل المحدثون في الإجابة عنه، ببيان الطريقة التي يجب أن تعاد بها صياغة مبادئ الإسلام، دون المساس بالعناصر الجوهرية فيه، كما يزعم[٦٥]. فالإسلام - في نظرهم - لا بد أن يعتمد تغييرًا جذريًا أو أن يتخلّى عن مسايرة الحياة[٦٦]. فالمستشرق الناطق بالانكليزية يقحم نفسه على جماعة المسلمين، ويجعل نفسه وصيًّا عليهم وحاميًا لهم، فكل ما يفعله المسلمون أو ما سوف يفعلونه في نهجهم العقيدي أو الشرعي يرده المستشرق إلى أهله من العلماء الغربيين[٦٧]، وما على المسلمين إلا المتابعة لهؤلاء الرواد الجدد.

وبناء على ذلك فإن المستشرق يوضح تصوره لما يمكن أن يكون عليه الشرق أو لما ينبغي أن يكون عليه، إذ يحاول إعادة بناء الشرق وصياغته وفقًا لرؤيته الغربية للإسلام وعلومه، إذ هو يوضح للمسلمين ما يجب عليهم حتى تتحقق صياغة الإسلام وفقًا لمتطلبات العصر، وهنا يقترح الاستشراق أن يقترب الإسلام قدر الإمكان من المسيحيّة، حتى تتحقق فكرة التجديد وأن يتم ذلك على النحو الذي تم به لدى اليهوديّة والكاثوليكية الرومانية[٦٨]. لقد تجاوز الاستشراق أهدافه العلميّة والعملية، باعتباره استجابة لحاجات بيئته، فوضع نفسه في خدمة الاستعمار في البلاد المستعمرة وأسهم في تزييف الوعي، وتشويه التراث الثقافي لهذه الشعوب، وبخاصة الإسلامية منها، وإعادة بنائه على النحو الذي يرغب فيه بصورة تدميرية[٦٩].

وخلاصة القول أن الاستشراق بعد أن كان استجابة لدوافع محلية

---

(٦٥) See: *Modern Trends in Islam* p. 123.

(٦٦) انظر: أ. ل. طيباوي: «المستشرقون الناطقون بالانكليزية» في «**الفكر الإسلامي الحديث**»: ٥٠٣.

(٦٧) السابق: ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٦٨) See: A. L. Tibawi: *Second Critique* p. 6.

قارن: د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث**: ١٧١ وما بعدها.

(٦٩) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٨٩.

نابعة من البيئة الغربية التي أنشأته، ومصدرًا لصورة الإسلام والمسلمين في الوعي الأوروبي والثقافة الغربية، انتقل إلى الرغبة الشديدة في إقناع الشرق برؤيته الغربية للإسلام، محاولاً الإجابة عن بعض التساؤلات التي يسعى المجددون المسلمون المعاصرون للإجابة عنها بشأن مشكلات الإصلاح الإسلامي، وهنا يقوم المستشرق بإعادة بناء الإسلام مرّة أُخرى ليس في الوعي الأوروبي هذه المرة، بل في الوعي الإسلامي، من خلال رؤيته التي تحكمها دوافع وصراعات قديمة وجديدة بين الإسلام والغرب حول الدِّين، والسياسة، والتجارة.

إن الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها المصلح المسلم حول إعادة الإسلام الصافي إلى واقع الحياة، تتحقق لدى المستشرق في الاقتراب قدر الإمكان من المسيحيّة!! هكذا بصلافة وكبرياء متعجرفة. إن الإسلام - في عرفهم وأدبياتهم - يجب أن يقرب من المسيحيّة ليصبح دينًا خالصًا متحضّرًا، وبعبارة أصح، يجب أن يكون مسيحيًا، بعزلة عن مختلف أنشطة الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وأن يكون دينًا للمحبة والتسامح أو أن يعتزل الحياة. وهكذا تعود وظيفة الاستشراق القديمة مرّة أُخرى في ثوب جديد، فبدلاً من تحويل المسلمين إلى المسيحيّة، يجب لكي يجدد الإسلام مع الحفاظ على مبادئه الجوهرية أن يأخذ صبغة مسيحيّة[٧٠].

وسنتناول فيما يلي بعض مجالات التأثير الغربي الاستشراقي في نطاق الدراسات الإسلاميّة مكتفين بأن نشير - أولاً - في إجمال إلى المراحل البارزة التي مرت بها الحركة الاستشراقيّة.

١ - ج - أطوار الحركة الاستشراقية

ربما كان من المناسب أن نعرض في إجمال للأطوار التي مرت بها الحركة الاستشراقيّة لما لذلك من فائدة في تتبع آثارها على الفكر المعاصر، وبهذا الصدد يمكن التمييز بين مراحل ثلاث:

---

(٧٠) See: A. L. Tibawi: *Second Critique* p. 6.

الأولى: تبدأ من القرن السادس الهجري (القرن الثاني عشر الميلادي) إلى القرن التاسع الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وهي مرحلة النشأة وفيها نلتقي برجال أسهموا بجهد بارز في تطور الدراسات الاستشراقية، أمثال بطرس الملقب بالمبجل (ت ٥٥١هـ/ ١١٥٦م)، وروجربيكون (ت ٦٩٣هـ/ ١٢٩٤م)، ورينوندال الإسباني (ت ٧١٥هـ/ ١٣١٦م)، ويتميّز الاستشراق في هذه المرحلة بافتقاد الموضوعية، وتقديم صورة سيّئة للإسلام زورًا وبهتانًا في وجدان الأوروبيين[٧١].

وأما المرحلة الثانية فتمتد من القرن العاشر الهجري (الخامس عشر الميلادي) إلى القرن الثالث عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي)، وهي مرحلة الاستقرار. وفي هذه المرحلة تم إنشاء كرسي اللغة العربية في «الكوليج دي فرانس» بباريس، وكذلك تم تسهيل طباعة الكتب العربية فى أوروبا، وإنشاء كرسي اللغة العربية في جامعة كمبردج عام ١٠٤٥هـ/ ١٦٣٦م، وفي جامعة ليدن عام ١٠٢٢هـ/ ١٦١٣م[٧٢].

وأما المرحلة الثالثة، فهي تمتد من القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) إلى الوقت الحاضر، وهي مرحلة ازدهار حقيقي للدراسات الاستشراقية في الغرب، وفي هذه المرحلة نجد أن العالم الإسلامي بدأ يراجع الجهد الاستشراقي المتعلق بالإسلام والعروبة، ومن ذلك الطبعة الأوردية لدائرة المعارف الإسلاميّة المشتملة على ردود واستكمالات علمية على بعض أخطاء النشرة الانكليزية الأصلية، وكذلك العمل الذي نشره مركز التربية لدول الخليج في مجلدين تعقيبًا على أبرز الجهود الاستشراقيّة في الدراسات العربية والإسلاميّة[٧٣]. على أن أبرز هذه الجهود وأعظمها ما تقوم به مؤسسة الشؤون الإسلاميّة في تركيا في مجال الدراسات الإسلامية، وهو إعداد دائرة معارف إسلامية يشرف عليها

---

(٧١) انظر: د. حسن الشافي: في فكرنا الحديث والمعاصر: ١٩٨ ـ ٢٠٢.
(٧٢) السابق: ٢٠٢ ـ ٢٠٥.
(٧٣) السابق: ٢٠٥ ـ ٢١٠.

باحثون مسلمون، صدر منها حتى الآن مجلدات ستة(٧٤).

وأيا ما كان الأمر بشأن البداية أو البادرة الأُولى للاستشراق، فإن الأهم بالنسبة لنا هو الخصائص والمناهج والاتجاهات التي تميّز بها الدرس الاستشراقي لتراثنا، ومدى تأثير ذلك في فكرنا الفلسفي المعاصر، وهو غاية ما نقصد إليه هنا.

١ ـ د ـ منهج الاستشراق في درس مصادر الإسلام (القرآن والسُّنّة)

اتجه الاستشراق بدافع من العوامل المحلية التي أنشأته، وهي في أغلبها دوافع دينيّة وسياسية تنزع بطبيعتها إلى نزعة منحازة ضد الإسلام وحضارته وعلومه، وإلى التشكيك في القرآن والسُّنّة باعتبارهما المصدرين اللذين تستمد منها حقائق الدِّين الإسلامي وأحكامه، وكان نصيب القرآن الكريم من هذا التشكيك هو النصيب الأوفى لغاية في نفوسهم، وقد ارتبط هذا التشكيك بأدبيات الحروب الصليبية في الشرق، فمحمد ﷺ مجرد دعيّ دجال، والقرآن مؤلّف من عناصر ثقافيّة ودينيّة استقاها محمد ﷺ من البيئة التي عاش فيها(٧٥)، وسوف نعرض هنا بعض آراء المستشرقين حول مصدر القرآن الكريم، وهي آراء لا تزال مؤثرة في الوعي الأوروبي، وكانت لها أصداؤها لدينا في نظر بعض الباحثين.

فيذهب «بلير» إلى أن دراسة مصادر الإسلام توجب دراسة تأثير الظروف الدينيّة والثقافيّة التي عاش فيها مؤسس الإسلام والتي أثّرت في خبرته الدينيّة إلى حد بعيد(٧٦). ففي مكة التي ظهر فيها الإسلام نجد كثيرًا من الأدلة التي توضح ـ لنا ـ أن هناك معرفة حقيقيّة بالإلٰه الواحد في

---

(٧٤) See: Turkiye diyanet Vakfi islam ansklopedisi pp. 1-3,

(٧٥) See: Asof Hussain *The Ideology Orientalism in Orientalists* p.5. Norman Daniel: *Islam Eirope and Empire* p. 29, A.L. Tibawi *Second critique* p. 6. Khurshid Ahmed *Islam and the West* p. 30, Francesco Gabrieli: Muhammed p. 19.

(٧٦) See: *The Sources of Islam* p. 3.

أذهان هؤلاء القوم، وإن كانت باهتة وناقصة، ففكرة الإله الواحد قد بحثت لديهم على نحو كافٍ في عبادتهم التي اتسمت بفهم قاصر لحقيقة العبادة الإلهية(٧٧). وبالإضافة إلى ذلك نجد مستعمرات للقبائل اليهودية، تلك القبائل التي نشرت مفهوم الإله الواحد في العقل العربي(٧٨)!! وبدخول المسيحيّة في هذه البلاد بدأت تظهر في الحقل الدّيني قدسيّة الكاهن القادم من روما، تلك القدسيّة التي وضعت حدًا لعبادة الوثنيّة(٧٩)!!

الوحي القرآني - إذن - في رأي بلير راجع إلى تلك التأثيرات اليهودية والمسيحيّة، ومن هنا فإن فكرة التوحيد التي قدمها محمد ﷺ ليست بجديدة على البيئة العربية، وهي تنسجم بصفة عامة مع التقاليد الاعتقادية لأصولهم السامية، التي تنزع إلى اعتماد مقولة الإله الواحد في العبادة، وعلى الرغم من أن الناس في زمان محمد ﷺ قد تحولوا من الإيمان الأولي البسيط إلى التعدديّة والوثنيّة فإن هناك من الأدلة ما يؤكد على أن فكرة الإله الواحد لم تغب تمامًا من عقولهم(٨٠).

وقد انحدرت فكرة التوحيد التي نادى بها محمد ﷺ من مصادر متعددة، منها: أن فكرة الإله الأعظم كانت موجودة في عبادة القبائل العربية في زمان محمد، وإن كانت هذه الفكرة قد اختلطت ببعض العناصر الماديّة الوثنيّة، وهو أمر يوضحه وجود آلهة متعددة للقبائل العربيّة، تأخذ مكانة أقل بالنسبة إلى عبادة الله الرئيسي الأعظم، باعتباره نموذجًا قوميًا للقبائل العربية(٨١)، ومنها ما يتعلق بعادات العرب في التأكيد على الأشياء عندما تدعو المناسبة إلى ذلك بالحلف بالله(٨٢)، ومنها ما يتعلق بالشعر

(٧٧) Ibid. p. 8.

(٧٨) Ibid. p. 9.

(٧٩) Ibid. pp. 11-12.

(٨٠) Ibid. pp. 21-22.

(٨١) Ibid. p. 22.

(٨٢) Ibid.

العربي قبل زمان الإسلام، حيث نجد كلمة «الله» تستخدم بكثرة فيه[٨٣].

لقد تأثر محمد ﷺ في تشكيل الأصول والقواعد الإسلاميّة في رأي «بلير» بالعديد من المصادر الثقافيّة في مفهومه للوحدة الإلهية، فقد تأثر بميل الساميين العرب إلى فكرة التوحيد كما ظهرت لدى الحنيفية التي رفضت الوثنية العربية، وشكّلت مصدرًا هامًا من مصادر الإسلام[٨٤]، بالإضافة إلى اليهودية والمسيحيّة[٨٥] وكتب الأديان القديمة مثل «الأفستا» التي تأثر بها محمد في حديثه عن الله[٨٦].

وصفوة القول أن «بلير» يذهب إلى أن الحالة الدّينية في بلاد العرب قبل البعثة المحمديّة أدت إلى تأليف القرآن أو الإسهام في ذلك، وفي تكوين ما يسمى بالإسلام من هذه الخلفية الدينيّة التي زخرت بها بلاد العرب، فهناك اليهوديّة في غسان والحيرة التي زرعت مفهوم الإله الواحد في العقل العربي - كما يزعم - وكذلك القبائل المسيحيّة التي يرجع إليها الفضل في نشر التوحيد بين العرب، ووضع حدّ للوثنيّة العربية أو الفكرة المادية المشوّهة لدى العرب عن الألوهيّة بالإضافة إلى أن فكرة التوحيد تنسجم إلى حدّ كبير مع العقلية السامية العربية التي تميل إلى التوحيد والبساطة بالإضافة إلى أن مفهوم الإله الأعظم كان معروفًا لدى عرب الجاهلية، فلفظ الإسلام استخدمه العرب قبل الإسلام في الشعر، وفي الحلف بالله، وتسمية الكعبة ببيت الله، وتقريرهم أن الآلهة التي يعبدونها إنما يتجهون إليها بالعبادة على اعتبار أن هذه الآلهة تقربهم إلى الله!! ومثل ذلك نجده لدى «جب»[٨٧]، و«زويمر»[٨٨]، و«جيوم»[٨٩]،

---

(٨٣) Ibid. pp. 22-23.

(٨٤) Ibid. pp. 24-29.

(٨٥) Ibid. pp. 27-29.

(٨٦) Ibid. pp. 30-31.

(٨٧) See: Mohammednainism: pp. 24-47, Islam pp. 25-30.

(٨٨) See: Islam pp. 1-24.

(٨٩) See: Islam pp. 7-62.

و«ماكدونالد»[٩٠] و«الامانس»[٩١] و«ولسن كاش»[٩٢] و«جيردنير»[٩٣]، و«فيليب حتي»[٩٤]، و«وات»[٩٥].

وحق القول أن أقوال «بلير» وغيره تحمل في داخلها عناصر تناقضها وسقوطها، فإن المسيحيّة واليهودية والإسلام أديان ترتبط بمصدر واحد هو الله ـ تعالى ـ وقد دعت هذه الأديان إلى مبادئ وقواعد ثابتة في العقيدة، مثل التوحيد، والإيمان بالملائكة والرسل والكتب... وإن اختلفت فيما بينها في الشرائع، وبالتالي فلا يجوز أن نزعم أن محمدًا ﷺ قد تأثر باليهودية والمسيحيّة وكون منهما دين الإسلام وألف على أساسهما القرآن اعتمادًا على مشابهات ظاهرية فالفحص الدقيق يكشف عن الاختلافات الجوهرية بين الإسلام وألف على أساسهما القرآن اعتمادًا على مشابهات ظاهريّة فالفحص الدقيق يكشف عن الاختلافات الجوهرية بين الإسلام وغيره من الأديان، فالقرآن جاء مؤكدًا لما هو حق في اليهودية والمسيحيّة، والدعوة إلى التوحيد وعبادة الله الواحد أمران متفق عليهما بين الأديان، وإن كانت اليهودية والمسيحية قد انحرفتا فيما بعد عن هذا المبدأ الأصلي، ونزل القرآن ليعيد التوحيد الحق إلى نصابه، ويدعو إلى التوحيد الخالص من شبه التجسيم اليهودي والتثليث المسيحي.

والسؤال هو: هل كانت اليهودية عندما دخلت بلاد العرب واستقرت في غسان والحيرة وبعض مناطق حول المدينة، تملك التوحيد الحق، وتعمل على نشره بين العرب الذين خلطوا مفهوم الإله الحق بمفاهيم ماديّة جعلتهم أقرب إلى الوثنية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال توضّح مدى جهل «بلير» وغيره بحقائق الكتاب المقدّس «التوراة» والتطوّر

---

(٩٠) See: Aspects of Islam pp 54-69.

(٩١) See: Islam p. 38.

(٩٢) See: *The Expanison of Islam* pp. 36-37.

(٩٣) See: *The reproachof Islam* pp. 42-43.

(٩٤) See: *Islam and West* pp. 14-16.

(٩٥) See: *Islamic Revelation* pp. 2-52 What's Islam pp. 222-223.

التاريخي لمفهوم الإله، الذي ينتهي في غايته إلى أن يجعل التجسيم سمة أساسيّة في إله اليهود، ألم يكن الأجدر باليهود أنفسهم أن يؤمنوا أولاً بإله منزّه عن شوائب وخصائص الإنسانيّة، ثم يقوموا بنشره بعد ذلك في بلاد العرب، كما زعم بلير!! ثم هل كانت النصرانيّة موحّدة عندما دخلت بلاد العرب، وكان دخول النصرانيّة بمثابة وضع حد لعبادة الأوثان التي كان يمارسها العرب؟ أليس من الأولى أن تؤمن المسيحيّة أولاً بإله واحد بدلاً من التثليث الذي تقوم به، ثم تعمل على نشر التوحيد الذي تؤمن به بدلاً من التثليث الذي تعتنقه!!.

أما الارتكان إلى وجود مفهوم أو لفظ الله ـ تعالى ـ لدى القبائل العربية قبل البعثة المحمديّة، فهذا وجه يعكس مدى عدم إدراك الباحث لطبيعة الأديان واللغات فإن مفهوم «الله» أو ما يدل على معنى الموجود الأعظم الجدير بالعبادة موجود في كل اللغات، وفي كل الأمم وفي كل الأديان، وإن اختلفت الألفاظ المعبر بها عنه ـ تعالى ـ من أمّة إلى أمّة، ومن ثقافة إلى ثقافة، دون أن يؤدّي ذلك إلى النتيجة التي يود «بلير» وغيره الوصول إليها من كون الإسلام ملفقًا من عناصر دينية موجودة في شبه الجزيرة العربية، فكما لا يجوز القول بأن المسيحية أخذت مفهوم «الله» من اليهوديّة، فكذلك لا يجوز القول بأن الإسلام قد أخذ هذا المفهوم من المسيحيّة واليهوديّة. ثم هل تكفي هذه المشابهات بين الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة، كي تكون دليلاً على أن الإسلام مؤلف منهما، وهل يكفي وجود لفظ «الله» لدى العرب لنزعم أن مفهوم التوحيد ـ مع اختلاف المعنى الذي يحمله اللفظ، والخصائص التي يتميّز بها ـ كان موجودًا لدى العرب قبل البعثة المحمديّة، ولنزعم بالتالي أن القرآن مصدره ليس إلهيًا، وأنه من تأليف البيئة الدينيّة التي عاش فيها محمد!! إنها أمور إن دلت على شيء، فإنما تدل على المنطق المعكوس واللاعلمي الذي يتعامل به الاستشراق الغربي المسيحي مع دين سماوي يؤمن به الملايين في جميع أنحاء العالم، دون سند علمي أو تاريخي يؤكد هذه الأكاذيب المزعومة، التي ما زال الاستشراق الغربي الذي خلفه عصر التبشير والاستعمار يعتنقها حتى الآن فيما يتعلق بالإسلام.

أمّا جولدتسيهر[٩٦] ـ إمام المستشرقين المحدثين ـ فيذهب إلى أن الرسول قد تأثر بالمعارف اليهوديّة والمسيحيّة الشائعة في عصره، ولكنه في الوقت نفسه أصيل في انفعاله بتلك المعارف، وفي نظرته إلى نفسه كمبعوث من السماء[٩٧]، ومن هنا فمحمد لم يبشر بجديد من الأفكار، كما لم يمدناأيضًا بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما فوق حسّه وشعوره[٩٨]، والوحي الذي نشره محمد في أرض مكة لم يكن يشير إلى دين جديد، فقد كان تعاليم واستعدادات دينيّة نماها في جماعة صغيرة، وقوى في أفراد هذه الجماعة فهمًا للعالم مؤسسًا على الحكم الإلهي، ولكن لم يحدد تحديدًا دقيقًا أشكال هذا الحكم ومذاهبه[٩٩].

أمّا ما كان يبشر به فيما يتعلق بيوم القيامة، فليس إلاّ مجموعة من مواد استقاها بصراحة من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التبشير. لقد أفاد من تاريخ العهد القديم، وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء، ليذكر على سبيل الإنذار والتمثيل بمصير الأمم السابقة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم، وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء باعتباره آخرهم عهدًا وخاتمهم[١٠٠].

إن الإسلام في صيغته المكتملة هو نتيجة تأثيرات مختلفة، تكون بعضها باعتباره تصوّرًا وفهمًا أخلاقيًا للعالم، وباعتباره نظامًا قانونيًا وعقيديًا

---

(٩٦) ولد سنة ١٨٥٠م ببلاد المجر، وقضى سنوات دراسته الأولى في بودابست، ثم ذهب إلى برلين عام ١٨٧٩م، وتتلمذ هناك على يد «فليشر»، ثم عاد مرة أخرى إلى بودابست، وسافر إلى القاهرة، وسوريا، وفلسطين، ومن آثاره: **«الظاهرية»** و**«دراسات إسلامية»**، و**«العقيدة والشريعة»**.

انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**: ١١٩ وما بعدها.

(٩٧) انظر: **العقيدة والشريعة**: ٥ ـ ٦.

(٩٨) السابق: ٥.

(٩٩) السابق: ١٠.

(١٠٠) السابق: ٩.

حين أخذ شكله السّني النهائي، فهناك عناصر مسيحيّة شكلت القرآن وشيء من الغنوصية الشرقية، وبالإضافة إلى تأثره باليهودية والمسيحية فقد تأثر بقوة بالديانة الزرادشتية[١٠١].

كذلك، فإن القرآن قد تغير طبقًا للواقع الذي عاش فيه، إذ أخذ تبشير محمد في المدينة اتجاهًا جديدًا، فقد ارتبط القرآن بالحالة الجديدة في المدينة وحمل طابعها[١٠٢] وفي المدينة يشهد القرآن تطوّرًا، فقد اضطر الرسول بسبب تطوّره الداخلي الخالص، وبحكم الظروف التي أحاطت به إلى تجاوز بعض الوحي إلى وحي جديد في الحقيقة، وإلى أن يعترف بأنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه[١٠٣].

وعلى أية حال، فقد تأثر الإسلام بالعديد من المؤثرات التي يرجع إليها الفضل في بنائه، فهو يعد بوتقة انصهرت فيها الأفكار الأجنبية، إذ كان نمو الإسلام مصطبغًا بالأفكار والآراء الهلينستية نوعاً ما، ونظامه الفقهي الجديد يشعر بأثر القانون الروماني وتصوّفه ليس إلا تمثلاً لتيارات التصوّف الهنديّة، والأفلاطونيّة الجديدة الفلسفية، وقد أكد الإسلام قدرته على امتصاص تلك الأفكار، وتمثلها، وصهرها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلاً عميقًا[١٠٤].

أما موقف الاستشراق من السُنة فهو قريب من موقفه من القرآن، فهناك كما أشار جولدتسيهر تأثير من العهد القديم والعهد الجديد، وتعاليم الفلسفة اليونانيّة، وأقوال الفرس والهنود في سُنة النبي العربي[١٠٥]. يقول جولدتسيهر: «هناك جمل أخذت من العهد القديم والجديد وأقوال الربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال

---

(١٠١) السابق ١٨ ـ ٢٠.

(١٠٢) السابق: ١٠.

(١٠٣) السابق: ٣٣.

(١٠٤) السابق: ٥.

(١٠٥) See: Asaf Hussain «*The Ideology of Orientalism in Orientalists*» p. 16

من حكم الفرس والهنود، كل ذلك مكانه في الإسلام عن طريق الحديث، حتى لفظ أبونا لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به، وبهذا أصبحت ملكًا للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه»[١٠٦].

والقسم الأكبر من الحديث ليس إلا نتيجة للتطور الديني والسياسي للإسلام في القرنين الأول والثاني، ذلك لأن القرآن لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح، فقد كان مقصورًا على حالات العرب الساذجة ومعنيًا بها، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد[١٠٧]، وفي العصر الأول الذي اشتدت فيه الخصومة بين الأمويين والعلماء، ونظرًا لأن ما وقع في أيديهم لم يكن ليسعفهم في تحقيق أغراضهم، أخذوا يخترعون من عندهم أحاديث رأوها مرغوبًا فيها ولا تتنافى والروح الإسلامية، وبرروا ذلك أمام ضمائرهم بأنهم إنما يفعلون ذلك في سبيل محاربة الطغيان والإلحاد، ولقد كان اختراعهم الحديث موجهًا إلى مدح أهل البيت في أول الأمر، ولم تقف الحكومة الأموية صامتة إزاء هذا الأمر فإذا ما أرادت أن تعمم رأيًا أو تُسكت هؤلاء العلماء الاتقياء، تذرعت أيضًا بالحديث الموافق لوجهة نظرها، فكانت تعمل ما يعمله خصومها، فتضع الحديث أو تدعو إلى وضعه. وفي الجملة فإنه لا توجد مسألة خلافية سياسية أو اعتقادية إلا ولها اعتماد على جملة من الأحاديث ذات الإسناد القوي، فالوضع في الحديث ونشر بعضه أو اضطهاد بعضه بدأ في وقت مبكر منذ عهد الأمويين[١٠٨] ونجد مثل هذه الأفكار لدى «الفرد جيوم» الذي يشير إلى أن الأمويين قد اتجهوا إلى الوضع في الحديث مستغلين الإمام الزهري لتأكيد صحة وجهة نظرهم في المسائل الاعتقادية والسياسية[١٠٩].

أمّا «شاخت» فإنه يرى أن الشريعة تقع إلى حدّ كبير خارج نطاق

---

(١٠٦) العقيدة والشريعة: ٤٢.

(١٠٧) العقيدة والشريعة: ٤٧ ـ ٤٨.

(١٠٨) السابق: ٤٧ وما بعدها. *Etudes sur la tradition Islamique* pp. 31-102.

(١٠٩) See: *The Tradition of Islam* pp. 37-76.

الدين، ففي الجزء الأول من القرن الأول، لم يكن للفقه الإسلامي وجود، والشريعة من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين، وما لم يكن هناك اعتراض ديني أو معنوي روحي على تعامل خاص في السلوك، فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لا مبالاة بالنسبة للمسلمين. وإذ كانت الشريعة تقع خارجة عن نطاق الدين، وكان النبي ﷺ غير مكترث لها، وكذلك المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين، إذن فلن يكون هناك أي اهتمام في هذا المجال، وإن وجد كان شيئًا مؤقتًا وآنيًا.

وبالتالي فإذا كان في المصادر ما يشير إلى جهد النبي ﷺ جهدًا دائمًا متواصلاً ومن جاء بعده من العلماء المجتهدين من الصحابة والتابعين في مجال التشريع فيكون كذبًا مختلقًا، وفي الجملة، فإنه من الصعوبة بمكان اعتبار حديث ما من الأحاديث الفقهية صحيح النسبة إلى النبي ﷺ(١١٠).

ومجمل القول، أن الاستشراق قد تعددت مواقفه غير الموضوعية تجاه القرآن والسنة، فمن المستشرقين من يذهب إلى أن القرآن نتيجة للخيال المبدع، ومنهم من رأى أنه يعود إلى مصادر يهودية ونصرانية استقاها محمد خلال رحلاته من الأحبار والكهنة، وبعضهم يرى أن القرآن يعبر عن تفكير محمد نفسه(١١١)، وهكذا فإن أكثر المستشرقين لم يتوصّلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن، ولا عن الوحي الذي أنزل على محمد ﷺ(١١٢) وإن كنا نجد بعض المستشرقين الذين رفضوا هذه الصورة غير الموضوعية التي قدمها الاستشراق للإسلام، موضحًا أن الإسلام دين كما هو الحال في اليهودية والمسيحية(١١٣).

---

(١١٠) انظر: محمد مصطفى الأعظمي: «المستشرق والسنة النبوية» في مناهج المستشرقين ١/ ٦٨.

(١١١) See: Asaf Hussain «*The ideology of orientalism in orientalists* Garden E. Pruett: Islam and Orentalism «in» *Orientalists*» p. 54.

(١١٢) انظر: د. التهامي النقرة: «القرآن والمستشرقون» في مناهج المستشرقين: ١/ ٣٢.

(١١٣) 3. See: Norman Daniel: *Islam and the West* p. 21.

إن الاستشراق في موقفه من القرآن الكريم قد تضمن عددًا من الآراء التي تخالف الإسلام مخالفة جذرية تتناقض معه، وسوف نناقش أهم هذه الأفكار، مع الإشارة إلى آثارها في الفكر المصري المعاصر إن من جهة القبول، وإن من جهة الرفض والمناقشة:

١ ـ القول ببشرية القرآن، وأنه من كلام النبي ﷺ ويلفت النظر أن بعض هذه الدعاوى أو أكثرها قد جاء على لسان بعض المشركين المعاصرين للنبي ـ ولم يتجاهل القرآن هذه الدعاوى، بل سجلها في آياته، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾ [الفرقان: ٣] ـ وقال: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨] ويمكن القول بأن نصوص القرآن، وملابسات نزوله، وواقع أحوال الرسول تنفي هذه الدعوى، وتؤكد أن القرآن من وحي الله إلى رسوله، ولم يكن للرسول من عمل فيه إلا التلقي ثم البلاغ والبيان، يدل على ذلك أن القرآن قد تحدث عن الرسول على أنه عبد الله ورسوله، وأنه خاضع لأمره وشرعه ـ قال ـ تعالى: ﴿قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾ [الجن: ٢١ ـ ٢٢]. كذلك، تدل أسباب النزول في بعض الآيات على أن الرسول كان يسأل في بعض الأحيان عن الحكم في بعض الوقائع، فيجيب بأنه لا يعلم من أمره شيئًا، وينتظر من الله الإجابة والبيان. ومن أمثلة ذلك ما جاء في تشريع حكم اللعان، بالإضافة إلى الوقائع التي جاء الحكم فيها في القرآن مخالفًا لاجتهاد الرسول، كموقفه من أسرى بدر حين قبل منهم الفداء عملاً بمشورة أصحابه، ثم يأتي الإعجاز القرآني ليكون من أعظم الأدلة على إبطال فكرة بشرية القرآن[١١٤].

٢ ـ القول بأن الرسول قد استقى كثيرًا من معلوماته التي أودعها في

(١١٤) انظر: د. عبد الحميد مدكور: **نظرات في حركة الاستشراق**: ٦٤ ـ ٨٠.
عبد الكريم الخطيب: **الإعجاز القرآني**: ٢/٩ وما بعدها.
الرافعي: **إعجاز القرآن**: ٩ وما بعدها.
الخطابي «بيان إعجاز القرآن»، في **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، ٢١ ـ ٧١.

القرآن من اليهود والنصارى وغيرهم من أتباع الحضارات الأُخرى، وهو زعم باطل إذ إن الإسلام قد هاجم التحريف في كتابات اليهود والنصارى المقدسة[١١٥]، بالإضافة إلى أن الرسول لو تعلم من هؤلاء شيئًا لما آمنوا به، ولما دخلوا في دينه، ليكونوا اتباعًا بدلاً من أن يكونوا متبوعين، ثم إنه كان من الممكن لهؤلاء أن يفضحوا ستره، ويكشفوا سره، ويعرّفوا الناس بمصدر هذا العلم الذي يأتيهم[١١٦] به، أضف إلى ذلك أن الرسول يوصف في القرآن بأنه ما كان يقرأ كتابًا ولا يخطه بيمينه[١١٧]، ولقد كانت توجد عقبة يصعب تذليلها حتى بالنسبة إلى من يقرأ ويكتب، لأنه لم يكن يوجد في ذلك الوقت ترجمات للتوارة أو الإنجيل باللغة العربية إلا بعد ذلك بقرون عديدة[١١٨].

إن العمدة في الاستشراق: محاولة التدليل على بشرية القرآن، وقد أثرت هذه الفكرة بقوة في الفكر المصري في مصر، سواء من خلال متابعة هذه الفكرة والسير على نهجها على النحو الذي وجدناه لدى منصور فهمي في رسالته للدكتوراه عن: «المرأة المسلمة» والتي سار فيها على حذو المنهج الاستشراقي في موقفه من القرآن الكريم، وإن كان قد تراجع عن هذه الآراء فيما بعد، أو فيما كتبه طه حسين في كتابه «الشعر الجاهلي» في موقفه من قصة سيدنا إسماعيل، إذ يرى أن هذه القصة حديثة العهد، ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي[١١٩]. كما يظهر هذا الأثر من خلال رفض هذه الآراء الاستشراقية ومناقشتها، ودحض أدلتها، وبيان ما فيها من تناقض وتهافت، نجد ذلك لدى العديد من الباحثين المسلمين أمثال محمد عبد الهادي أبو

---

(١١٥) انظر: د. محمد يوسف مرسي: تعليقات على كتاب العقيدة والشريعة: ٢٥.

(١١٦) انظر: د. عبد الحميد مدكور: نظرات في حركة الاستشراق: ٨٨.

(١١٧) انظر: العنكبوت: ٤٨.

(١١٨) انظر: د. محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي: ١/ ٤٥ - ٤٦.

(١١٩) انظر: ص ٤٩٠ من هذا البحث.

ريدة[١٢٠] ومحمد البهي[١٢١]، وعبد الحليم محمود[١٢٢] وغيرهم.

والأمر كذلك في السُنة النبوية، فقد أثر الموقف الاستشراقي من أحاديث الرسول ﷺ[١٢٣] بقوة في الفكر المصري المعاصر، واتخذ هذا التأثير اتجاهين: أحدهما، الاتجاه الممالئ لموقف الاستشراق، نجد ذلك واضحًا لدى محمود أبو ريه، إذ يرى أن العلماء لم يعنوا بالحديث، وأن أغلب الأحاديث رويت بالمعنى، كما يتجه بالطعن إلى أبي هريرة ووهب بن منبه[١٢٤]. ونجد مثل ذلك لدى أحمد أمين، وإن كان بدرجة أقل حدة. وثانيهما، الاتجاه الذي يرفض مقولات المستشرقين ومن تأثر بهم من الكتاب المسلمين، نجد ذلك لدى محمد مصطفى الأعظمي[١٢٥]، ومحمد أبو شهبة[١٢٦]، ومحمد يوسف موسى[١٢٧]، ومحب الدين الخطيب[١٢٨]، ومصطفى السباعي[١٢٩]، وأحمد عمر هاشم[١٣٠]، وعماد الدين خليل[١٣١]، ومحمد عبد الرازق حمزة[١٣٢].

وفي الجملة، فقد كان للاستشراق أثر كبير في خلق أزمة المثقفين

---

(١٢٠) انظر: تعليقات على كتاب: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٤٩ وما بعدها.

(١٢١) انظر: الفكر الإسلامي الحديث: ٢٠١ وما بعدها.

(١٢٢) انظر: أوروبا والإسلام: وما بعدها.

(١٢٣) See: Alfred Guillaume: *The Traition of Islam* pp. 77-150, Lean Bercher: *Etudes sur la traduction Islamique* pp. 28-88.

(١٢٤) انظر: أضواء على السنة المحمدية: ٨ وما بعدها.

(١٢٥) انظر: فجر الإسلام: ٢٠٨ ـ ٢٢٤.

(١٢٦) انظر: دراسات في الحديث النبوي: ٢٦ وما بعدها، «المستشرق شاخت والسنة النبوية» في مناهج المستشرقين: ١/٦١ ـ ١١٠.

(١٢٧) انظر: دفاع عن السنة: ٣٤ وما بعدها.

(١٢٨) انظر: دفاع عن الحديث: ٢ ـ ٢٤.

(١٢٩) السابق: ٨ ـ ١٦.

(١٣٠) السنة النبوية: ٣٧٤ وما بعدها.

(١٣١) المستشرقون والسيرة النبوية «في» مناهج المستشرقين: ١/١١٣ ـ ٢٠٢.

(١٣٢) انظر: ظلمات أبي ريه: وما بعدها.

المحدثين في العالم الإسلامي، من خلال تطبيق مناهجه في مدارس وجامعات العالم الإسلامي ومؤسساته الثقافية الإسلامية، ومن خلال تلمذة عشرات الألوف من الطلبة مباشرة على أيدي المستشرقين في الجامعات الغربية، ومن خلال الاحتكاك الثقافي بين العالم الإسلامي والمجتمعات الغربية[١٣٣].

١ ـ هـ الاستشراق والفلسفة الإسلامية

انطلاقًا من المنهج الاستشراقي غير الموضوعي، الذي أدى إلى تشويه التراث الثقافي والحضاري للأمة الإسلامية لدوافع دينية وسياسية، اتجه المستشرقون إلى تشويه حقيقة الفلسفة الإسلامية، وإنكار أي دور للعقل المسلم في تطوير التفكير الفلسفي، أو في القيام بأية وظيفة فلسفية إزاء مشكلاته الخاصة، من خلال إنكار دور القرآن في نهضة الفكر الفلسفي، بل واتهامه بأنه حائل دون التفكير الفلسفي الحر، ومن خلال الزعم بأن العقل السامي من الناحية البيولوجية غير قادر على إنتاج فلسفة يعتد بها، ومن هنا فإن الحضارة الهللينية هي التي خلقت التفكير الفلسفي في الإسلام[١٣٤]، وما الفلسفة الإسلامية إلا مختصر مرذول وشائه قام به مترجمون غير جيدين للفكر اليوناني القديم[١٣٥]. وعلى الجملة، فإن بعض الغربيين يذهبون «إلى أن الفلسفة المسماة بهذا الاسم، ليست إلا خليطًا من آراء القدماء، لا تجانس بين مواده المتنوعة، قد ترك ليتفاعل وينضج، فهم منتهون إلى أن ليس هناك شيء اسمه فلسفة عربية، وإلى أن الشعوب الناطقة بالضاد، لم تفعل شيئًا أكثر من أنها استولت على الفلسفة اليونانية التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا، والمثقفين من أهل حران الوثنيين، ثم أضافت إليها بعض عناصر استمدتها من فارس والهند»[١٣٦].

---

(١٣٣) انظر: د. محسن عبد الحميد: **أزمة المثقفين**: ٣٩.

(١٣٤) See: F.E. Peters Aristot Le and the Arabs p. 135.

(١٣٥) 3. See: Julian Baldick: *Early Islam* p. 19.

(١٣٦) الفريد جيوم: «الفلسفة والإلهيات «في» **تراث الإسلام**»: ١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

إن الفلسفة الإسلامية تابعة للتفكير الأغريقي القديم، فقد تلقى المسلمون العلوم والفلسفة الهللينية وعدلوها وفق قرآنهم، وقبلوا التدشين الهلليني لأنظمة العالم، واعتبروا أن الله خالق وحاكم لهذه الأنظمة[١٣٧]، ولقد أثرت الأرسطية على نحو جدي في المفكرين العرب، ولم يقتصر هذا التأثير على الفلسفة بل امتد إلى العلوم، والرياضيات، والفلك، والجغرافيا، والأحياء والفيزياء[١٣٨]، وبالتالي فالثقافة الإسلامية جزء رئيسي من المادة الهللينية الرومانية[١٣٩]. ومعنى هذا أن العرب لم يقوموا بشيء سوى ترجمة الفلسفة اليونانية، والحفاظ عليها، حتى جاء الوقت الذي تسلمتها أوروبا فيه، وأعادت إحياءها على نحو مكتمل، فالعرب مجرد نقلة، وما الفلسفة الإسلامية إلا محاكاة للفلسفة اليونانية، «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشربًا لمعارف السابقين لا ابتكارًا، ولم تتميز تميّزًا جديدًا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة للمسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها[١٤٠].

وهو حكم يقوم أحيانًا على أن القرآن الكريم يعوق التفكير العقلي[١٤١] الحر، وأحيانًا يقوم على التمييز بين الجنس السامي الذي ينتمي إليه العرب، والجنس الآري الذي ينتمي إليه الغربيون، ففي الوقت الذي يرون فيه الجنس الآري مبدعًا مخترعًا بطبيعته، لا يرون الجنس السامي إلا مقلدًا لا يستطيع الابتكار أو الإبداع. فليس بممكن أن يكون هناك نتاج فلسفي خاص بالشعوب الإسلامية، بل الفلسفة نتاج خاص بالجنس الآري فحسب، وما يدعيه البعض من وجود فلسفة إسلامية تنسب إلى الشعوب

---

(١٣٧) 5. Edwin E, Calverly: *Islamic Religion* p. 86.

(١٣٨) 6. Bernard Lewis: *The Arab in History* pp. 136-138.

(١٣٩) انظر: أوليري: **الفكر العربي**: ٦.

(١٤٠) دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**: ص ٥٠.

(١٤١) السابق: ص ٦٦، مصطفى عبد الرازق: **تمهيد**: ص ٥.

الإسلامية هو وهم إذ إن الفلسفة الإسلامية ليست غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بلسان عربي.

ومن هذا المنطلق كتب «رينان»[١٤٢] عن خصائص الجنس السامي والجنس الآري، موضحًا أن هذه المقارنة مفيدة إلى حد كبير في تمثل الطبيعة الإنسانية لكل من الجنس السامي والجنس الآري[١٤٣]، فالعقلية السامية تميل إلى البساطة والوحدة وترفض التعدد والتركيب، والتوحيد فكرة غريزية في العقلية السامية نتيجة للصحراء التي عاشوا فيها، فهي فكرة جوهرية وأساسية في العقل السامي، ولا تقتصر البساطة السامية على فكرة التوحيد، بل تمتد إلى اللغة والصناعة والفن، بالإضافة إلى عدم وجود التعقيد والتعدد والتركيب في العقلية السامية[١٤٤].

وقد أعتمد «لابيه» أيضًا هذه الطريقة أداة لتفسير قصور العقل العربي عن القيام بأي إنتاج فلسفي يذكر، إذ حاول أن يثبت أن العرب أمّة تتجه إلى الماضي، ولا تكترث بالحاضر أو المستقبل كما هو الحال بالنسبة للغربيين[١٤٥]، وكذلك «جوتييه»[١٤٦] الذي يزعم بدوره ذلك، قائلاً: «هذه هي عقلية الدين السامي وروحه في حقيقتها ودقائقها، وما ظهر منها وما بطن، هو دين سامي بحت مفرق وموحد بأضيق المعاني، وغير عقلي، ولا يتفق والتفكير الحر»[١٤٧].

---

(١٤٢) ولد في مدينة تريجية في فرنسا، وتضلع في اللغات الشرقية حتى صار من ثقاتها، وأخذ بمذهب حرية الفكر، ونزل بلبان، ومن آثاره: حياة يسوع، تاريخ اللغات السامية، وابن رشد والرشدية: انظر العقيقي: **المستشرقون**: ١/ ٢٠٢.

(١٤٣) 4. Voir: *Histoire Generai Et Systeme Compare de Langues* Semitique p. 4.

(١٤٤) 5. Ibid. pp. 5-8.

(١٤٥) انظر: د. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**: ١/ ٥.

(١٤٦) تخرج في جامعة باريس، وعين أستاذًا للفلسفة بجامعة الجزائر، من آثاره: **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، علم الكلام عند المسلمين والنصارى**.
ـ انظر: العقيقي: **المستشرقون**: ١/ ٢٣٩ ـ ٢٤.

(١٤٧) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ١٧٦

وحق القول، أن القرآن الكريم تضمن الكثير من الآيات التي تدعو إلى النظر والتأمل، وإعمال العقل والحواس وطالب بالاعتماد على الحجة الواضحة، والبرهان الصحيح، ونهى عن اتباع الظن، وذم التقليد بلا دليل واضح. قال ـ تعالى ـ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤] وقوله: ﴿نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩]، فالقرآن عامل أساسي أصيل في نمو التفكير العقلي عند المسلمين. إن البحث في القرآن اضطر أهل الإسلام إلى استعمال عقولهم، فهو يحث على النظر والتأمل، وعدم أخذ الأمور تقليدًا واتباعًا[١٤٨]، فالقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في السياق القرآني، بل هي تأتي في كل موضوع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي، التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المُنكِر على إهمال عقله، وقبول الحجر عليه[١٤٩].

أما الدعوى الثانية التي تقوم على أن الجنس السامي لا يستطيع أن يقوم بإنتاج عقلي فلسفي من الوجهة البيولوجية العلمية، فهي دعوى زائفة رفضها المستشرقون أنفسهم[١٥٠]، وهي في رأي علماء البيولوجيا زيف يلبس لبوس العلم، بينما هي في حقيقة الأمر نتائج أيديولوجية، لم تستوفِ في كثير من الأحيان شروطها المنهجية، فهي دعوى سياسية وعنصرية لا علمية[١٥١]، وأساس هذا النظام أن الظواهر البشرية الاجتماعية هي النتائج المباشرة لتصرفات الأفراد، وأن تصرفات الأفراد هي النتائج المباشرة لخصائص جسدية فطرية فالتفسير البيولوجي تفسير تبسيطي

---

(١٤٨) انظر: عبد الحليم محمود: **التفكير الفلسفي في الإسلام**: ١٨٢.

(١٤٩) انظر: العقاد: **التفكير فريضة إسلامية**: ٣.

(١٥٠) See: *The Encyclopedia of Religion* Vol.X, pp. 550-551.

(١٥١) انظر: ستيفن روز: **علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية**: ٢٠.

للحياة البشرية، تنفذ فيه سهام السببية من الجينات إلى أفراد البشر، ومن أفراد البشر إلى البشرية، على أنها أكثر من مجرد تفسير، بل هي سياسية، ذلك أنه إذا كان التنظيم البشري، وما فيه من عدم المساواة في الوضع الاجتماعي والثروة والسلطة، إذا كان ذلك كلة نتيجة مباشرة لبيولوجياتنا، فإنه ما من إجراء يمكن عمله لإحداث تعديل جوهري في البنية الاجتماعية، أو في وضع الأفراد والجماعات من داخلها، إلا إذا تم تنفيذ برنامج هائل من الهندسة الوراثية، فما نحن عليه أمر طبيعي، وإذن فهو ثابت وربما ناضلنا وأصدرنا القوانين بل قمنا بالثورات، ولكن كل ذلك يذهب سدى، فثمة فروق طبيعية بين الأفراد والجماعات، تلعب دورها إزاء خلفية من الكليات البيولوجية للسلوك الإنساني، وسوف تهزم في النهاية كل ما قد نبذل من جهود غير متنورة في سبيل إعادة تكوين المجتمع[١٥٢].

إن نظرية التفرقة بين الشعوب على أساس الخصائص البيولوجية الوراثية، هي نظرية تعكس روحًا سياسية استعمارية، اعتنقها الغرب في مواجهة الشعوب غير الأوروبية، هي تعبر عن أيديولوجية سياسية، ولا تعبر عن بيولوجيا أو علم منهجي وإن حاولت أن تلبس ثوب العلم وقد أبان العلم الحديث عن تهافتها من الوجهة العلمية التجريبية، فهي نظرية ذات مطلق سياسي، تقف مباشرة ضد المطالب السياسية والاجتماعية لمن لا سلطان لهم، فهي ليست غير علم هش أو علم سيّئ يصبح مجرد وسيلة لا غاية[١٥٣].

وعلى الرغم من اعتراف الاستشراق نفسه بعنصرية التقسيم القائم على أسس بيولوجية، فإن موقف الاستشراق من الفلسفة الإسلامية لم يتغير، فليس ـ لدى الاستشراق ـ من دليل على أن العرب ملكوا طريقة معينة في التفكير الفلسفي، سوى أنهم عرفوا على التتابع: سقراط،

---

(١٥٢) السابق: ٣٢.

(١٥٣) السابق: ٤٩ ـ ٥٦.

وأفلاطون، وأرسطو، وأخذت الأرسطية مكانًا حيويًا في تعاليمهم الفلسفية(١٥٤)، بل إن الأرسطية خلقت التفكير الفلسفي في الإسلام خلقًا(١٥٥). يقول الفرد جيوم: «ومهما يكن من شيء، فإن من الحق أن ترد الفلسفة العربية في مادتها وصورتها وغايتها إلى حضارة البلاد التي غزاها العرب، وأن نعتبر الفلسفة اليونانية المعين الذي استقوا منه مذاهبهم(١٥٦). ويقول رينان: «إن العرب لم يضعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية(١٥٧)». ويقول دي بور: «تكاد لا تستطيع أن نقول: إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة(١٥٨)».

لقد كان تأثير الأرسطية ـ في نظرهم ـ متعدد الجوانب، فقد أمدت الأرسطية المفكرين المسلمين بكَمٍّ زاخر من المعارف عن العالم، كما أمدت الإسلام بتاريخ للأفكار يتعلق بالحضارة الهللينية، وبدخولها عرف المسلمون علومًا جديدة، مثل: المنطق، البيولوجيا، الرياضيات، الجغرافيا، والعلوم الكونية جميعًا(١٥٩)، فقد خلقت الأرسطية الفلسفة لدى العرب، وخلق الفلاسفة العرب اللاهوت وأثروا في نشأته(١٦٠)، وبالتالي فإن الأرسطية في العالم الإسلامي قد امتدت إلى حقلين من حقول الفكر آنذاك، وهما علم الكلام والفلسفة(١٦١). وعلى الجملة، فإن الفلسفة في الإسلام انبعثت من حركة الترجمة من اليونانية، فليس لدى العرب مثل طاليس(١٦٢).

---

(١٥٤) See: F.E. Peters: *Aristotle and the Arabs* p. 240.

(١٥٥) 2. Ibid. pp. 135-136.

(١٥٦) «الفلسفة والإلهيات» في «تراث الإسلام»: ١/ ٢٥٥.

(١٥٧) ابن رشد والرشدية: ١٠.

(١٥٨) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٥١.

(١٥٩) 6. See: F.E. Peters: *Aristotle and Arabs* p. xxi.

(١٦٠) 7. Ibid. pp. 135-136.

(١٦١) 8. Ibid. p. 136.

(١٦٢) 9. Ibid. p. 157.

لقد وجهت إلى الفلسفة الإسلامية من قبل الاستشراق عدة اتهامات، رميت من أجلها بعدم الأصالة، وعدم الدقة، والعجز عن الابتكار، فهي ليست سوى محاكاة للفلسفة اليونانية، إذ لم تكن «الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب»(١٦٣) كما يرى «رينان»، وكما مر بنا قول «جيوم» من أن الفلسفة العربية في مادتها وصورتها ترد إلى حضارة البلاد التي غزاها العرب، فالفلسفة اليونانية هي المَعين الذي استقوا منه مذاهبهم(١٦٤).

وهي أيضًا - في نظرم - محاكاة غير رشيدة أو بارعة، فإن الفلسفة الإسلامية نسبت لأرسطو كتبًا ليست له، يقول دي بور: «أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتبًا ليست له، فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، وكانوا لا يترددون في نسبة أي كتاب في العالم إليه، ولم يقف الأمر عند ذلك، بل هم نسبوا إليه كتبًا كثيرة كتبها الإغريق بعده، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوبًا بمذهب فيثاغورث، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد، أو فيها مذاهب جديدة ملفّقة من مختلف المذاهب، ولنأخذ كتاب «التفاحة» أوّل شاهد على(١٦٥) ذلك، ويقول: نستطيع أن نستدل أيضًا على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذي وسم خطأ «كتاب الربوبية» لأرسطو(١٦٦).

وهي - في نظرهم - لم تستطع الخلاص من إسار المشائية، معجبة أشد الإعجاب بأرسطو وبصفة خاصة لدى ابن رشد الذي كان يرى «أن أرسطو هو الإنسان الأكمل، والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، حتى لو كشفنا أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غيّر ذلك

---

(١٦٣) ابن رشد والرشدية: ١٤ - ١٥.

(١٦٤) انظر: «الفلسفة والإلهيات» في «تراث الإسلام»: ١/ ٢٥٥.

(١٦٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٤٤.

(١٦٦) السابق: ٤٦.

من هذا الحكم شيئًا[١٦٧]، ومن ثم تابعوه هو أو زملاءه اليونان، كان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه بلغ أعلى درجات اليقين، ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثًا مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبلهم[١٦٨].

وفي الجملة، فإن ما أضافه «العرب من الثقافة الإنسانية إلى تراث من سبقهم من المفكرين لم يكن كبير الشأن ملموس الأثر[١٦٩]، وليس هناك ما يمكن أن تتعلمه من ابن رشد ولا من العرب[١٧٠].

لقد تجلى أثر الاستشراق معكوسًا على الفكر الإسلامي المعاصر في موقفه من نتاج العرب الفلسفي، في بعض الباحثين العرب الذين قبلوا وجهة النظر الاستشراقية في عجز الروح الإسلامية عن التفكير الفلسفي إذ إن الفلسفة لدى هؤلاء منافية للروح الإسلامية على حين أنها موافقة للروح اليونانية التي تمتاز بالذاتية بإزاء الذوات الأُخرى. يقول عبد الرحمن بدوي ـ مثلاً موافقًا ما سبق أن قرره من قبل كارل هيزيش بيكر ـ «الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفريدة بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأُخرى، حتى لو كانت هذه الذوات آلهة، بينما الروح الإسلامية تفني الذات في كلٍّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه، بل هو كلٌّ يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيّرها كما يشاء، ويفعل بها ما يريد، فالروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأُخرى التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها بإزائها. ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية اختلافًا من طبيعة الفلسفة نفسها، ما دامت الفلسفة في

---

(١٦٧) السابق: ٣٨٥.

(١٦٨) السابق: ٤٩.

(١٦٩) ألفريد جيوم: «الفلسفة والإلهيات في تراث الإسلام: ١/ ٢٧٧.

(١٧٠) انظر: رينان: ابن رشد والرشدية: ١٣.

جوهرها تعبيرًا عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر والعقل المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته، أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع»[١٧١].

وهكذا سلّم هذا المفكر العربي في سهولةٍ بكل نتائج الموقف الاستشراقي من الفلسفة الإسلامية بل يبررها، «فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن ـ تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهر ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة[١٧٢]». لكن يجب أن نلاحظ أن هذا الموقف الذي تأثر فيه صاحبه بوجهة النظر الاستشراقية قد تغير تمامًا، فهناك فلسفة إسلامية تتمثل في كتابات الصوفية المسلمين، وبصفة خاصة في كتابات عبد الكريم الجيلي وابن عربي وغيرهم من أصحاب مذهب الوحدة الوجودية في الفكر الفلسفي الإسلامي[١٧٣]، كما أن هذا النتاج الذي قدمه العرب قد أسهم إسهامًا كبيرًا في تطور الحضارة الأوروبية[١٧٤]. وكذلك نجد مثل هذه النظرة إلى الفلسفة الإسلامية من قِبَل بعض المفكرين المسلمين المعاصرين[١٧٥]، وإن كانت دوافع ذلك الموقف مختلفة تمامًا عن دوافع الموقف السابق الذي سبق أن أوضحناه.

كما تجلى أثر الاستشراق معكوسًا لدى المفكرين المعاصرين في رفض

---

(١٧١) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**: المقدمة «ز».

(١٧٢) السابق: «ز».

(١٧٣) انظر: **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**: ٩٥ وما بعدها.

(١٧٤) انظر: **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**: ٣٨ وما بعدها.

(١٧٥) انظر: محمد قطب: **واقعنا المعاصر**: وما بعدها.

وجهة النظر الاستشراقية فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية، نجد ذلك لدى الشيخ مصطفى عبد الرازق[١٧٦]، والإمام عبد الحليم محمود[١٧٧] وإبراهيم مدكور[١٧٨]، وعلي سامي النشار[١٧٩]، وحامد طاهر[١٨٠]، ومحمود قاسم[١٨١]، ومحمد كمال جعفر[١٨٢].

وقد تغيرت النظرة إلى الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث من جهة الاستشراق الغربي، فمال القوم إلى أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد إنعكاس أو محاكاة للفلسفة اليونانية في مجالات الله والنفس معتمدة على الذاتية الحرة تجاه الطبيعة والفعل الإنساني، بل هي تهدف إلى توحيد مناهج الحياة وطرقها، كما عرفت في بلاد الديانة المسيحية التي غزاها الإسلام، وبصفة خاصة دول حوض البحر الأبيض المتوسط، فالفلسفة العربية حلقة وصل قوية بين الفكر الفلسفي الإغريقي واللاهوت المسيحي في فترته المبكرة[١٨٣].

---

(١٧٦) انظر: تمهيد ص ٢٣: وما بعدها وقارن.
- Ibrahim Abu Rabi: Al-Azhar and Islamic Rationalim in *Islamic Studies* Vol. 27, No.2, pp. 129-155.

(١٧٧) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام: ١٨٣ وما بعدها، وقارن
- Ibrahim Abu Radi: Al-Azhar and Islamic Rationalism in *Islamic Studies* Vol.27 No.2 pp. 129-155.

(١٧٨) انظر: في الفلسفة الإسلامية: ١: ٦ وما بعدها.
في الفكر الإسلامي: ٢٠٤ وما بعدها.

(١٧٩) انظر: مناهج البحث: ٩ وما بعدها.
نشأة الفكر الفلسفي: ١/ ١٢٤ وما بعدها.

(١٨٠) انظر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ٤٣ وما بعدها.

(١٨١) انظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد: ١٣٠.

(١٨٢) انظر: في الفلسفة الإسلامية: ١١ وما بعدها.

(١٨٣) 10. See: Richard Walzar: *Greek into Arabic* pp. 1-2. Oliver Leaman: *An Introducation to the medieval Islamic Philosophy* pp. 182-201 Nicholas Rescher: *Studies in Arabic Philosophy* pp. 147-157 George C. Anawati *Etudes de Philosophie Musulmane* pp. 17-67.

وهكذا، فقد تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذاهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى، وأصبح في حكم المسلّم به أن للفلسفة الإسلامية كيانًا خاصًا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه(١٨٤)، فالفلسفة الإسلامية متفتحة على الثقافات الأخرى السابقة عليها كالفلسفة الإغريقية أو الأفلاطونية المحدثة، وتتصل بعض مجالاتها بالمسيحية واليهودية، ولكنها لا تفقد أبدًا شخصيتها الأصلية، بل إن المؤثرات المختلفة ما تلبث أن تذوب في بناء هذه الفلسفة وتصبح جزءًا منها(١٨٥). بل إن بعض الباحثين يرفض أن تدرس الفلسفة الإسلامية باعتبارها حلقة وسيطة بين الفكر اليوناني والفكر الغربي، فهذه النزعة في درس الفلسفة الإسلامية «تصدر عن المركزية الأوروبية، وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند «دي بور» كما عند غيره من المستشرقين، ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة(١٨٦)»، فالفلسفة الإسلامية تمكنهم من تتبع دخول التفكير اليوناني إلى بلاد الشرق، وذلك يعني مواصلة التاريخ للفلسفة اليونانية، كذلك القيام بالمقارنة بين المدينة الإسلامية والمدينة اليونانية، مقارنة تهدف إلى أن الفلسفة لم تظهر في البيئة الإسلامية من داخلها، وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة خاصة باليونان، ولا تدين بشيء للحضارات القديمة(١٨٧).

والأمر لا يكاد يختلف فيما يتعلق بالنظر إلى التصوف في الإسلام، إذ اتجه الاستشراق - انطلاقًا من رغبته في تشويه التراث الثقافي للأمة الإسلامية، أو عدم استعداده للنظر الموضوعي المجرد إليه - إلى إرجاع التصوف إلى مصادر خارجية، وبصفة خاصة إلى رهبان المسيحية. يقول

---

(١٨٤) انظر: مصطفى عبد الرازق: **تمهيد**: ص ٢٥.

(١٨٥) انظر: د. حامد طاهر: **مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**: ٦٥.

(١٨٦) د. محمد عابد الجابري: «الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية «في» مناهج المستشرقين» ١/ ٣٢٤.

(١٨٧) السابق.

نيكولسون - مثلاً: «ترجع نشأة التصوف في الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي[١٨٨]. وخلاصة رأي نيكولسون في التصوف الإسلامي يتمثل في: ١ - أن كلمة الزهد لم تأت في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في قوله تعالى - ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [يوسف: ٢٠] وليس لها هنا أي معنى صوفي[١٨٩]. ٢ - أن المسيحية قد غرست بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية، وظل أثرها يعمل عمله في تطور الزهد في الامبراطورية الإسلامية في عصورها الأولى، وحركوا في نفوس العرب ميلاً إلى النفور من عبادة الأوثان، فدان هؤلاء بعقيدة التوحيد، واصطنع بعضهم الزهد، ومجاهدة النفس، ولبسوا الصوف، وحرموا على أنفسهم بعض أنواع الطعام. ٣ - أن الزهد لم يكن من خصائص الإسلام ولا نبيّ الإسلام، فإن المأثور عن النبي أنه أخذ بنصيب من جميع اللذات، التي كانت في متناول يده، ولم يحرم على اتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق[١٩٠].

وفي الجملة يعود التصوف الإسلامي في كتابات بعض المستشرقين إلى فارس والهند[١٩١]، وفي البعض الآخر إلى اتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية، أو بمعنى أدق هو وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية، والمذهب الغنوصي، ولم يكد يحمل من الروح الإسلامية نفسها شيئاً[١٩٢] يذكر.

ولئن كان موقف المستشرقين قد تغير إلى حد ما من أصول التصوف

---

(١٨٨) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ٦٩.

(١٨٩) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ٤٤.

(١٩٠) السابق.

(١٩١) انظر: رينان: ابن رشد والرشدية: ١١٠.

(١٩٢) انظر: نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه: ١٨.
جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ٥، أوليرى: الفكر العربي: ١٥٥ وما بعدها.
Tor Andrea: *Studies in Early Islamic Mysticism* pp. 7-32,

الإسلامي، إذ نجد بعضهم يصرح بأن التصوف تطور طبيعي لمبادئ الإسلام نفسه، وإن تأثر في بعض مراحل تطوره بالحياة الصوفية لدى المسيحيين الشرقيين، والأفلاطونية المحدثة والغنوصية(١٩٣)، فإن الاستشراق لم يستطع أن يفرق بين ما هو إسلامي صحيح وما هو أجنبي دخيل، ولم يفرق كذلك بين الأصل الصحيح وبين ما طرأ على هذا الأصل من تجاوزات. فطردوا قولهم بأن الزهد أثر أجنبي طارئ على الإسلام، ولو قرأوا الإسلام في أصوله الأولى، لأنصفوا أنفسهم، وأنصفوا الحق معهم(١٩٤).

ولقد تجلى أثر هذه النظرة الاستشراقية للتصوف الإسلامي في الفكر الفلسفي المعاصر واضحًا جليًا. فهناك من يرفضون تلك الوجهة التي اعتمدها الاستشراق فيما يتعلق بمصادر التصوف في الإسلام، ويرون أن مصدر التصوف الأساسي هو الإسلام، فالتصوف منابعه إسلامية وإن تأثر بعض ذلك في مراحل تطوره بالفلسفات الوافدة، نجد ذلك - على سبيل المثال - لدى الإمام عبد الحليم محمود(١٩٥)، ومحمد غلاب(١٩٦)، وإبراهيم بسيوني(١٩٧)، وعبد القادر محمود(١٩٨)، وعبد اللطيف العبد(١٩٩)، ومحمد السيد الجليند(٢٠٠)، ومحمد مصطفى حلمي(٢٠١). كذلك نجد من يرفضون التصوف مستخدمين في بعض الأحيان بعض الحجج الاستشراقية، وإن

---

(١٩٣) See: Spencer Triming ham: *The Sufiorder in Islam* p.2, William stoddart Sufism pp. 19-24, Anmemarie Schimmel *Mystical Dimensions of Islam* pp. 3-22 Arbery *An Introducation to the History of Sufism* p. 19.

(١٩٤) انظر: د. محمد السيد الجليند: **من قضايا التصوف**: ٥٦.

(١٩٥) انظر: قضية التصوف، **المنقذ من الضلال**: ٩٤٠ وما بعدها.

(١٩٦) انظر: **التصوف المقارن**: ٤٠ وما بعدها.

(١٩٧) انظر: **نشأة التصوف الإسلامي**: ٥٨ وما بعدها.

(١٩٨) انظر: **الفلسفة الصوفية في الإسلام**: ٤٢٠ وما بعدها.

(١٩٩) انظر: **التصوف في الإسلام**: ٨٩ وما بعدها.

(٢٠٠) انظر: **من قضايا التصوف**: ٤٩ وما بعدها.

(٢٠١) انظر: **الحياة الروحية**: ٢٥ وما بعدها.

كان ذلك من زاوية مختلفة تمامًا ودافع مختلف أيضًا، نجد ذلك لدى عبد الكريم الخطيب(٢٠٢)، وعبد الرحمن الوكيل(٢٠٣)، ومحمد قطب(٢٠٤).

ويمكن القول في الجملة بأن الاستشراق لم يتمكن من تطوير مناهجه وأساليبه، ولم يستطع حتى الآن أن يحرر نفسه من الخلفية الدينية التي أوجدته إلا إلى درجة ضئيلة جدًا، فلا تزال صورة الإسلام عندهم حتى اليوم تتسم بكونه دينًا للعنف، وإطلاق العنان للشهوات، والاعتماد على المخادعة والغش(٢٠٥)، وهي الصورة التي لم تتغير إلا قليلاً منذ العصور الوسطى(٢٠٦)، وتتسم نظرتهم بعد بالعديد من الأخطاء، والمثالب الأُخرى التي تكون متعمدة ومقصودة في بعض الأحيان، فعند اقترابهم من حقيقة الإسلام يتصف المستشرقون بالتحامل والنظرة الجزئية، والروح الاستعلائية، وبافتقاد الروح العلمية الموضوعية، ومعلوماتهم ومعارفهم تكون أحيانًا خاطئة أو غير دقيقة، وبالتالي تكون تفسيراتهم خيالية، لا تقوم على أسس حقيقية في مثل هذه الحالات، وبوجه عام فإن نظرتهم للإسلام نظرة غير متعاطفة، بل قد تحمل طابع الخصومة والعداوة أيضًا(٢٠٧).

كذلك، فإن الاستشراق يؤكد بوضوح على أهمية الفِرَق المنشقة عن الإسلام ـ لنفي وحدة الأمة في الماضي ـ البناء الفسيفسائي ـ تمهيدًا لنفيها حاضرًا ومستقبلاً كالبهائية والبابيّة والقاديانية وغيرهم من فرق أو نحل قديمة وحديثة، وهم يعتبرون أصحاب هذه النزعات أصحاب فكر

---

(٢٠٢) انظر: **التصوف والمتصوفة**: ١٢٥ وما بعدها.

(٢٠٣) انظر: **التصوف والمتصوفة**: ٤ وما بعدها.

(٢٠٤) انظر: **واقعنا المعاصر**: ١٣٩.

(٢٠٥) See: Norman Donial *Islam Europe and Empire* p.6.

(٢٠٦) See: A.L. Tibawi: *Second critique* p. 4.

(٢٠٧) - See: Khurchid ahmed *Islam and the West* p. 61.

البهي: **الفكر الإسلامي الحديث**: ١٨٨.

ومارسيل بوازار: **الإسلام اليوم**: ٢٠ وما بعدها.

محمود شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ١١٤ وما بعدها.

تحرري، وهم في درسهم للإسلام يتبعون منهجًا انتقائيًا، فلا يلتفتون إلا إلى الصورة التي تتفق مع موقفهم غير الموضوعي من الإسلام. يقول مكسيم رودنسون، وهو شاهد من أهلها: «وحين كان الغربيون يذهبون إلى الشرق، كانت تلك هي الصورة التي يبحثون عنها، فينتقون ما يرونه بعناية، ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصورة التي كونوها»(٢٠٨) وهم في موقفهم من حركة التجديد في الإسلام يدعون إلى أن يكون التجديد على النمط المسيحي، البروتستاني منه بصفة خاصة، وهذا يعني لديهم أن تقريب الإسلام قدر الإمكان من المسيحية(٢٠٩)، وهم في موقفهم هذا كانوا متأثرين بجانب العامل الديني بصلتهم بالاستعمار، إذ كان بعضهم يعمل في خدمته(٢١٠)، وهم غالبًا ما ينحازون ضد الإسلام والقومية العربية، كما ينحازون تمامًا إلى جانب إسرائيل في الصراع العربي الإسرائيلي، وتبدو لهم تبعًا لذلك إسرائيل - رغم جرائمها في حق الإنسان الفلسطيني - بمظهر الدولة الديمقراطية، على حين أن الدول العربية ليست كذلك(٢١١)، ولا يزال الاستشراق - في أكثر نماذجه - ينظر إلى الإسلام باعتباره دينًا غير مكتمل، وأن محمدًا هو مؤلف القرآن(٢١٢)، هذا في الوقت الذي يتعامل فيه في مجال مقارنة الأديان مع اليهودية والمسيحية، والبوذية... إلخ بروح أكثر موضوعية.

وعلى الرغم من تطور الدراسات الإنسانية في الغرب، فإن الاستشراق الإسلامي لم يتطور مما أدى - بالإضافة إلى عوامل أخرى، منها تحرر البلاد المستعمرة من هيمنة الغرب المباشرة - إلى تصدع المحورية الغربية، وبالتالي إلى أزمة الاستشراق نفسه(٢١٣)، وربما إلى تحجره كما يرى

---

(٢٠٨) «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية» في تراث الإسلام: .

(٢٠٩) See: A.L. Tibawi *Second Critique* p. 6.

(٢١٠) Ibid. pp. 7-8.

(٢١١) Ibid. p. 9.

(٢١٢) Ibid. p. 6.

(٢١٣) 6 Anour Abd al Malek: Orientalism in Crisis «in» *Diogense* No. 44. pp 193-130.

إدوارد سعيد، إذ يقول: «أنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانيًا بقدر ما هو إخفاق فكري، ذلك أن الاستشراق إذ كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تخفيفه بإزاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الإنسانية، وأخفق أيضًا في رؤيتها كتجربة إنسانية»[٢١٤].

وإذا كان الاستشراق قد نقل الإسلام مشوهًا إلى الوعي الغربي، فإنه عمل أيضًا على نقل هذه الصورة المشوهة إلى المسلمين أنفسهم، كما حاول إقناعهم بها، يقول الطيباوي: «لكن التاريخ المشؤوم للدراسات الإسلامية التي خرجت إلى الوجود من سلالة الجدل والتبشير وميراث الصراع العسكري الطويل بين عالم المسيحية والإسلام، لا يزال كلاهما يلعب دوره بصورة شعورية أو لا شعورية في تحديد اتجاهات المسلمين»[٢١٥]. كذلك حاول الاستشراق أن يفرض وجهة نظره في الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، موضحًا ما يجب على المسلمين أن يفعلوه[٢١٦]، وهكذا ينتقل الاستشراق من تشويه الإسلام في الوعي الأوروبي إلى تشويهه الوعي الإسلامي نفسه بوساطة الطلبة المسلمين الذين يدرسون على أيدي المستشرقين أو بوساطة الاحتكاك الثقافي بين الشرق والغرب حتى تظل الشعوب الإسلامية بعد أن اهتزت هويتها الثقافية والقومية تابعة من الدرجة الثانية أو الثالثة للغرب المستعمر ثقافيًا أو سياسيًا أو اقتصاديًا[٢١٧].

صحيح أن الاستشراق قد قدم خدمات لا تنكر للثقافة الإسلامية، وهل يمكننا أن نختم هذا المبحث دون أن نعترف بذلك بلا عُقَد أو شعور بالدونية؟ وخاصة في مجال تحقيق المخطوطات ونشر الكتب ودوائر المعارف، لكن هذه الأعمال كانت قد أنجزت أساسًا لصالح الغرب،

---

(٢١٤) **الاستشراق**: ص ٣٢٤.

(٢١٥) «المستشرقون الناطقون بالانكليزية «في» **الفكر الإسلامي الحديث**»: ٥٠١.

(٢١٦) See: Givv. *Modern Trends in Islam* p. 128.

(٢١٧) انظر: مارسيل بوازار: **الإسلام اليوم**: ٢٠ وما بعدها.

د. محسن عبد الحميد: **أزمة المثقفين تجاه الإسلام**: ٣٤، ٣٩.

والغرب فقط، باعتبارها سبيلاً لفهم الشرق، وبالتالي إمكانية السيطرة عليه، وليس معنى هذا أن نرفض الاستشراق كلية أو نجحد إنجازاته، ولكن ينبغي أن ندرسه دراسة موضوعية، لا تغفل الدوافع التي أدت إلى قيام هذه الدراسات في الغرب، دراسة تقوم على التحليل النقدي للأعمال التي قدمها المستشرقون وبيان مالها وما عليها، مع اليقظة لجهود الاستعمار الجديد: الثقافية، والاقتصادية، والسياسية والحرص على تعرف القيمة الموضوعية والعلمية لهذه الأعمال الاستشراقية من زاوية إسلامية خالصة.

٢ ـ البعثات

٢ ـ أ ـ البعثات العلمية في عهد محمد علي وخلفائه: (١٢١٩هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م): كانت البعثات العلمية تلبية لحاجة من حاجات التعليم المصري وحاجات النهضة الحضارية بوجهٍ عام، ولكنها شكلت على كل حال أداة مهمة من أدوات نقل علم الغرب إلى الشرق، وخاصة مصر، كما كانت وسيلة أساسية من وسائل نقل مصر من مرحلة التخلف والجمود التي رانت عليها فترة ليست بالقصيرة، نتيجة عوامل متعددة إلى الحياة العصرية بوساطة نقل العلوم والأفكار التي أسهمت في تقدم الغرب حضاريًا وثقافيًا، سواء مع التوفيق بينها وبين التراث الإسلامي لدى الاتجاه التجديدي التوفيقي، أو مع الدعوة للاتجاه إلى الغرب والتخلي تمامًا عن التراث الإسلامي لدى اتجاه التغريب، أو إعادة قراءة التراث الإسلامي من خلال منتجات الغرب الفكرية أو النظر إلى الإسلام بعيون غربية[٢١٨] لدى الاتجاه الليبرالي الإنساني، مما أدى إلى إحداث التمايز والانقسام في الفكر المصري المعاصر، على النحو الذي سنشير إليه فيما بعد[٢١٩].

لقد أدرك محمد علي، أول حاكم أخذ على عاتقه مهمة تحديث مصر، أهمية البعثات الدراسية في إحداث النهضة الحضارية في مصر إذ إن هذه

---

(٢١٨) انظر: ص ٧٠٦ من هذا البحث.

(٢١٩) انظر: ص ٥٤٠ من هذا البحث.

البعثات كانت أداة صالحة جدًا لنقل علوم الغرب وفنونه وصناعاته إلى مصر علمًا وعملاً[٢٢٠]، وكانت البعثات على عهدة تهدف إلى:

١ ـ أن يكون في مصر جيل من الأساتذة والعلماء المصريين الذين تلقوا العلم الأوروبي في أوروبا وبلغات أوروبا، ليحلوا محل الأساتذة، والأطباء، والمهندسين، والضباط، والصناع من الأجانب، وقد نجح محمد علي في تحقيق غرضه هذا إلى حد بعيد.

٢ ـ أن يكون أعضاء البعثات أداة صالحة لنقل علوم الغرب وترجمتها إلى اللغة العربية لأن «محمد علي» كان يحاول تعريب العلوم والدراسات المختلفة سعيًا إلى التخلص من الأساتذة الأجانب، وإلا لأبقى أساتذة الغرب، وجعل التعليم في مدارسه باللغات الأجنبية[٢٢١].

٣ ـ تزويد الدولة بالكادرات الفنية الحديثة لبناء الجيش والإدارة، وذلك في مجال عملية التحديث العلمي والإداري والصناعي، وفي البعثات الأخيرة كانت تقوية كوادر الجيش، هي الهدف ذو المقام الأول[٢٢٢].

وابتداء من سنة ١٢٢٤ هـ/ ١٨٠٩م سافرت البعثات الأُولى إلى إيطاليا لدراسة العلوم العسكرية، وبناء السفن والطباعة والهندسة. وفي عام ١٢٣٤ هـ/ ١٨١٨م بعث بعض الطلبة إلى إنكلترا لدراسة بناء السفن والميكانيكا، وقد بلغ عدد الطلاب الذين أرسلوا إلى أوروبا حتى عام ١٢٣٤ هـ/ ١٨١٨م (٢٨) طالبًا، ولا يوجد دليل لدينا يؤكد أن محمد علي

---

(٢٢٠) انظر: د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٣٦.

(٢٢١) انظر: مايسة علي: **البعثات**/ ١١ ـ ١٢.

د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٣٣.

د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية**: ١/ ١٠٧.

زكي صالح: **البعثات العلمية**: ١/ ٣.

(٢٢٢) - See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 105-106.

أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٣٢، جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ٣٥.

قد أرسل بعثات أخرى فيما بين ١٢٣٤ هـ/ ١٨١٨م - ١٢٤٢ هـ/ ١٨٢٦م[٢٢٢م]. ثم بدأ عقب ذلك الاتجاه نحو فرنسا ابتداءً من عام ١٢٤٢ هـ/ ١٨٢٦م تحت تأثير دروفيتي وجومار[٢٢٣].

وتختلف الإحصائيات اختلافًا بيّنًا حول عدد الطلاب الذين أرسلهم محمد علي إلى أوروبا، فهم لدى عبد الله النديم (٢٩٠) طالبًا، وعند جورجي زيدان، وأمين سامي، وعبد الرحمن الرافعي (٣١٩) طالبًا، وعمر طوسون (٣٣٩) طالبًا، وهيورث دن (٣٤٩) طالبًا[٢٢٤].

ولقد تألفت بعثة ١٢٤٢ هـ/ ١٨٢٦م من (٤٤) طالبًا، معظمهم من الأتراك والأرمن والأقلية من المصريين من بينهم إمام البعثة رفاعة الطهطاوي، وكان (٦) من الطلاب يدرسون القانون والإدارة، أما الآخرون فقد تخصصوا في علوم الحرب والهندسة[٢٢٥]. وبين عامي ١٢٤٤ هـ/ ١٨٢٨م/ ١٢٥٢/ ١٨٣٦م، نجد (١٠٨) طالب، منهم (٧٠) للصناعات، (١٤) للبحرية، و(٨) للهندسة والرياضة والكيمياء، و(١٢) للطب، و(٢) للتشريح، و(٢) لدراسة[٢٢٦] الإدارة. والفترة ما بين عامي ١٢٥٣ هـ/ ١٨٣٧م، و١٢٥٩ هـ/ ١٨٤٣م، نجد طبقًا لما قرره النديم (٤٠) طالبًا[٢٢٧].

(٢٢٢م) - See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 105-106.

د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٢٩.

عمر طوسون: **البعثات العلمية**: ١٠.

(٢٢٣) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 157.

(٢٢٤) انظر: زكي صالح: **البعثات العلمية**: ١/ ٥٧.

د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٣٠.

عمر طوسون: **البعثات العلمية**: ١٠٨.

See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 253.

(٢٢٥) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 159-163.

(٢٢٦) Ibid. p. 176.

(٢٢٧) Ibid. p. 221.

وفي عام ١٢٦٥ هـ/ ١٨٤٨م نجد أكبر بعثة ـ ويتراوح عددها ما بين (٦٥)، و(٧٥) طالبًا تسافر إلى فرنسا، وكانت تسمى بعثة «الأنجال» لأن أعضاءها كانوا من شباب أسرة الوالي وكبار رجال الدولة، وكانت بعثة ذات طابع عسكري وهناك أربع بعثات أخرى أقل أهمية سافرت فيما بين ١٢٦٢ هـ/ ١٨٤٥م، و١٢٦٤ هـ/١٨٤٧م في آخر عهد محمد علي، أما الأولى والثانية فسافرتا إلى باريس، وكانتا تتألفان من (٨) طلاب لدراسة الحقوق والطب، وأما البعثتان الأخريان فسافرتا إلى بريطانيا، وكانتا تتألفان من (٣٦) طالبًا لدراسة العلوم البحرية والهندسية، وقليل من أعضائها سافر إلى فرنسا[٢٢٨].

لقد قام محمد علي بإرسال البعثات إلى أوروبا في شتى التخصصات، وفي العلوم ذات الطابع العسكري بصفة خاصة: فخصص ٣٥٪ للعلوم العسكرية والحربية، و٢٧٪ للفنون الصناعية، ١٨٪ لفنون الهندسة و٧٪ للطب، و٧٪ للإدارة والحقوق، و٤٪ للزراعة وعلومها، و٢٪ للكيمياء[٢٢٩] وذلك حتى تستطيع مصر أن تنقل إلى أرضها العلوم التي وصل إليها التقدم الأوروبي الهائل لتحقيق نهضة البلاد الحضارية.

وقد نشطت بجهود هؤلاء المبعوثين بعد العودة حركة الترجمة، وأنشئت الصحافة، وتطورت المؤسسات التعليمية، وبنيت الكوادر الإدارية والفنية للدولة عسكريًا ومدنيًا، وفي الجملة تحققت بفضلهم نهضة حضارية ملحوظة، ما كانت لتحدث لولا تلك البعثات التي أرسلها محمد علي لتنقل الغرب وعلمه إلى مصر[٢٣٠]. فأعضاء هذه البعثات أصبحوا ـ على الرغم من رفض محمد علي لتوليهم أمور الإدارة والحكم[٢٣١] ـ هم خميرة النهضة

---

(٢٢٨) انظر: عمر طوسون: **البعثات**: ٤٠٨.
Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 243-246.
(٢٢٩) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٣١ ـ ١٣٢.
(٢٣٠) 3. See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 168.
ومايسة علي محمد: **البعثات التعليمية**: ٥٠، ١٧٥.
(٢٣١) انظر: د. نزيه الأيوبي: **سياسة التعليم في مصر**: ٣٢.

المصرية التي تحققت فيما بعد، ولكن الوالي من الناحية الموضوعية نجح في إقامة دولة مستقلة، وإن كان الحصار الغربي قد حصرها داخل حدود مصر التقليدية ـ وصناعة حديثة، وقوة مسلحة، ووضع الأساس لبروز الأجيال الأولى من المثقفين الثوريين المصريين(٢٣٢).

غير أن كلمة مؤرخي الفكر والثقافة تتفاوت في تقدير العمل الذي أنجزه محمد علي وآثاره المختلفة، فهذا عبد الرحمن الرافعي يصف محمد علي بالعبقرية لإداركه ضرورة إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، إذ يقول: «لو تأملت مليًا في العصر الذي نشأت فيه هذه الفكرة واختلجت في نفس محمد علي، لعجبت لعبقريته، كيف أنبتت هذا المشروع، ففي ذلك الوقت لم يفكر حاكم شرقي ولا حكومة شرقية في إيفاد مثل هذه البعثات، وهذه تركيا وسلطانها كان يملك من الحول والسلطة أكثر مما يملك محمد علي، لم تفكر حينذاك أصلاً في إيفاد البعثات المدرسية إلى المعاهد الأوروبية، فصدور هذه الفكرة، في ذلك العصر، وفي الوقت الذي كان محمد علي مشغولاً فيه بمختلف الحروب والمشاريع والهواجس، يدل حقيقة على عبقرية نادرة وهمة عالية(٢٣٣)»، وهو رأي يبدو قويًا مشفوعًا ببرهان يصعب تجاهله. لكنا نجد «محمود شاكر» يقرر أن فكرة البعثات «كانت نابعة من عقول تخطط وتدبر لأهداف بعيدة المدى استغلت ما في نفسه من المطامع وحبه للسيطرة... لتجعله قوة في قلب دار الإسلام تنازع دار الخلافة في تركيا سلطانها، وتنشق عنها انشقاقًا يزيد في تفكك دار الإسلام، ويسرع في انهيار دولة الخلافة.. ويمهد للمسيحية الشمالية السبيل إلى تخطف أقاليم دار الإسلام بعد أن تصير أشلاء ممزقة عاجزة عن الدفاع عن نفسها على أن تكون هذه القوة الجديدة، قوة محمد علي، في قبضة المسيحية الشمالية تصرفها كيف تشاء(٢٣٤)». وقد سبق أن بيّنا على كل حال أن محمد علي كان عثمانيًا مسلمًا، فهو علم من أعلام الإسلام،

---

(٢٣٢) انظر: د. أنور عبد الملك: نهضة مصر: ١٣٣.

(٢٣٣) عصر محمد علي: ٣: ٤٥٢.

(٢٣٤) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٢٠٩.

وكان الأخذ عن أوروبا يجري حينئذ في إطار ما نسميه اليوم «بالتكنولوجيا»، وكان يخدم مشروعًا سياسيًا إسلاميًا[٢٣٥].

وفي عهد «عباس الأول» اضطربت كلمة المؤرخين فيما يتعلق بموقفه من البعثات، فمنهم من رأى أن عباس «أهمل ما درج عليه محمد علي من إرسال الشبان المصريين إلى أوروبا، ليأخذوا عن الأوروبيين لغاتهم وعلومهم وصناعاتهم، ومنهم من عني بالدفاع عن عباس، فراح يثبت أنه لم يهمل هذه الناحية بل استمر يرسل البعوث إلى أوروبا، وأرسل عددًا لا بأس به يتفق ومدة حكمه القصيرة[٢٣٦] فجورجي زيدان يذكر أن «عباس» لم يرسل إلى أوروبا طوال حكمه سوى (١٩) طالبًا[٢٣٧]، وتابعه في ذلك أمين سامي باشا، وزاد على ذلك أن «عباس» لما تولى أمور الحكم في البلاد أمر في الحال بعودة (٣٧) طالبًا من طلبة البعوث في باريس[٢٣٨] على حين دافع عمر طوسون عن هذه الناحية وعن حكم عباس ورأى أنها نقية بيضاء[٢٣٩]، وكذلك فعل هيورث دن[٢٤٠].

وقد تفاوتت إحصائيات الباحثين لطلاب البعثات على عهد عباس الأول، لدى عبد الله النديم (٤٨) طالبًا[٢٤١]، وهو إحصاء يراه هيورث دن أقرب إلى الحقيقة[٢٤٢]، ولدى جورجي زيدان وأمين سامي، وعبد الرحمن الرافعي (١٩) طالبًا[٢٤٣]، وعمر طوسون وفؤاد شكري (٤١)

---

(٢٣٥) انظر: ص ٩٢ من هذا البحث.

(٢٣٦) انظر: د. أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١٢٤.

(٢٣٧) انظر: زكي صالح: **بعثات القرن التاسع عشر**: ١١٨ ـ ١٢١.

(٢٣٨) انظر: أمين سامي: **التعليم في مصر**: ١٤.

(٢٣٩) انظر: البعثات العلمية: ٤١٦ ـ ٤٨٧.

(٢٤٠) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* pp. 301-302.

(٢٤١) انظر: زكي صالح: **البعثات العلمية**: ١/ ١٢٠.

(٢٤٢) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 302.

(٢٤٣) انظر: زكي صالح: **البعثات العلمية**: ١/ ١٢٠.

طالبًا[٢٤٤] وأحمد عزت عبد الكريم (٦١) طالبًا[٢٤٥].

وعندما تولى «سعيد» أمور الحكم كان يدرس على نفقة الحكومة المصرية (٧٢) طالبًا، وعلى أثر توليه أمر بإعادة (١٧) طالبًا من الطلاب الذين كانوا يدرسون بڤيينا وبرلين، والطالبين اللذين كانا يدرسان بفرنسا، أما الباقون وعددهم (٥٣) طالبًا، فقد أذن لهم سعيد بالإقامة في أوروبا حتى أتموا دراستهم، ولم يكن الطلاب المصريون أكثر المبعوثين، بل كان الكثير منهم من الأرمن[٢٤٦]. ولم يتبع سعيد في مسألة البعوث سياسة واضحة وخطة معينة، بل إنه اتخذ من نظام البعثات أداة يغدق بها على نفر من المقربين إليه، وذوي الحظوة عنده ولم يراع في هذه البعوث تلبية حاجات البلاد[٢٤٧]، كما فعل محمد علي، فلم ينظر إلى نظام البعوث العلمية إلى أوروبا على أنه يرمي إلى تحقيق أغراض معينة، تخدم بنية الدولة أو خطة التنمية أو في الأقل حاجات الجيش العسكرية عن طريق تكوين نفر من شباب البلاد تكوينًا علميًا من خلال الاتصال بالغرب في علومه ومجتمعاته[٢٤٨].

وقد تباينت تقديرات عدد طلاب البعثات على عهده أيضًا تباينًا شديدًا، فهم لدى عمر طوسون (٤٨) طالبًا[٢٤٩]، وعبد الرحمن الرافعي (١٤) طالبًا فقط[٢٥٠]، ولدى أحمد عزت عبد الكريم (٧٧) طالبًا[٢٥١]، وأما النديم فيرى أن سعيد لم يرسل أحدًا إلى أوروبا[٢٥٢].

---

(٢٤٤) السابق: عمر طوسون: **البعثات**: ٤١٨.

(٢٤٥) انظر: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١٦٥.

(٢٤٦) السابق: ١/ ٢٤٣ ـ ٢٨٤.

(٢٤٧) السابق: ١/ ١٨٨.

(٢٤٨) السابق: ١/ ٢٤٩، مايسة علي محمد: **البعثات التعليمية**: ٩٤.

(٢٤٩) انظر: **البعثات**: ١٧٤، ٤٩٣.

(٢٥٠) انظر: **عصر إسماعيل**: ١/ ٤٩.

(٢٥١) انظر: **تاريخ التعليم في مصر**: ١/ ١٨٨.

(٢٥٢) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 324.

وحين يأتي عصر إسماعيل تزداد البعثات الدراسية في الخارج ازديادًا كبيرًا، فلقد أدرك الرجل ما لنظام البعوث من أثر عظيم في شتى نواحي النهضة المصرية عامة، وفي الحركة التعليمية بصفة خاصة ولهذا استمر طوال حكمه يرسل البعوث العلمية إلى أوروبا، ومما له دلالة على اتساع نطاق البعوث العلمية إقبال عدد كبير من الأثرياء على إرسال أبنائهم للدراسة بأوروبا على نفقتهم الخاصة[٢٥٣]، إلى جانب مبعوثي الدولة.

وقد تفاوتت تقديرات الباحثين لعدد الطلاب المبعوثين إلى أوروبا في عصر إسماعيل لتوثيق أواصر اتصال مصر بالحضارة الأوروبية، فلدى هيورث دن هم (١٧٢) طالبًا[٢٥٤]، ولدى أحمد عزت عبد الكريم (١٩٥) طالبًا[٢٥٥].

ومن الواضح أن طبيعة البعثات المصرية في أوروبا في تلك الفترة، كانت تستهدف قبل كل شيء توفير جهاز حديث فعال للدولة الوطنية على المستوى العسكري أولاً، وكذلك في مجال الصناعة والإدارة. وكان الهدف الثاني يرمي إلى استعادة ماضي مصر الطبي منذ آلاف السنين، كما يرمي إلى تزويد الدولة والثقافة الوطنية باحتياجات محددة ودقيقة من متطلبات النهضة عن طريق الاتصال بأوروبا مستعينًا على ذلك - إلى جانب أعضاء البعثات العائدين - بجهاز فعال من المترجمين[٢٥٦]. لقد أمدت البعثات مصر بطائفة من الرجال المتميزين الأكفاء، أعانوها في مختلف نواحي النهضة الفكرية والصحية والتعليمية، وقد وثق نظام البعوث أواصر اتصال مصر بأوروبا، وقوى من أسبابه، حتى أصبح هذا الاتصال من المظاهر البارزة في أحداث القرن التاسع عشر. وفي الجملة فقد أسهمت البعثات إسهامًا فعالاً في نقل

---

(٢٥٣) انظر: أحمد عزت عبد الكريم: **تاريخ التعليم**: ٢/٦٩٦.
مايسة علي: **البعثات**: ١٢٣.

(٢٥٤) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 394.

(٢٥٥) انظر: أحمد عبد الكريم: **تاريخ التعليم**: ٢/٧٤٧.

(٢٥٦) انظر: د. عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٣٦.
مايسة أحمد: **البعثات**: ٢٠٨.

الغرب إلى الشرق، وفي نقل مصر من أجواء العصور الوسطى التي رانت عليها إلى العصور الحديثة.

وفي عهد توفيق نجد (٣٨) طالبًا يذهبون إلى فرنسا، وواحدًا إلى كل من انكلترا وسويسرا وطلابًا آخرين يدرسون في فرنسا على نفقة عائلاتهم[٢٥٧].

٢ ـ ب ـ أثر البعثات على مسيرة الفكر المصري

وهنا لا بد من وقفة لبيان أثر البعثات العلمية والاتصال بين الشرق والغرب على مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث، ذلك أن أصالة التيار الإسلامي في الحياة المصرية بكل مستوياتها الفكرية والعلمية، تعود إلى عوامل متعددة، منها ما يتصل بطبيعة مصر، ومنها ما يتصل بالإسلام ذاته، إذ يمتاز بالشمول الذي يهيمن على حياة اتباعه من كل جوانبها، وبسبب من هذا الشمول، فإن الإسلام دين يجمع بين شؤون الدنيا وشؤون الآخرة[٢٥٨]. هذا المفهوم الشامل للإسلام هو الذي شكل المناخ الفكري والثقافي، وهو الذي جرى تطبيقه في مصر قرونًا عديدة، ولم يهتز هذا المفهوم في مصر إلا بعد دخول المحتل الإنكليزي سنة ١٢٩٩ هـ/ ١٨٨٢م وبعد ظهور الاتجاهات الليبرالية العلمانية في أواخر القرن الماضي وخلال القرن الحالي بوجه خاص، فأثرت على هذا التصور تأثيرًا جزئيًا متفاوتًا من وقت إلى آخر، ولعل هذا التأثير قد تزايد بعد ثورة ١٣٣٨هـ / ١٩١٩م[٢٥٩] لعوامل كثيرة، من أهمّها قيام الحكم الليبرالي المستقل في مصر بعد الثورة على أسس ليبرالية.

لقد كانت تجربة محمد علي أول محاولة للتحديث في العالم العربي، تحتذي النموذج الأوروبي وتراعي في الوقت ذاته الخصوصية الحضارية والثقافية للمجتمع المصري، فمنذ البداية حرص محمد علي على أن يأخذ من

---

(٢٥٧) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 363.

(٢٥٨) انظر: ز. أ. ليفين: **تطور الفكر الاجتماعي العربي**: ٢١٥.

(٢٥٩) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث**: ١٢٦.

أوروبا التمدن الملائم لمجتمعه الشرقي، ولا يأخذ عنها القيم أو الثقافة أو الفلسفات النظرية كما تجنب أن ينشأ عن الإصلاح المدني الذي سعى إليه وطبّقة مساسٌ بشيء من المسلّمات الدينية أو تعارض مع التصورات التي ارتبطت بالدين، حتى لا تتاح الفرصة لأعداء الإصلاح من علماء الأزهر وغيرهم لاستنفار العامة ضد هذا الإصلاح[٢٦٠]. ومن هنا بقيت الروح الإسلامية مهيمنة في ظل مشروع محمد علي للنهضة، وتكاد تكون تجربة محمد علي ذاتها محاولة في إطار النهضة الإسلامية لتجديد أفكارها، وقد تميزت هذه المرحلة بامتزاج الفكر بالممارسة العملية، وربما كانت الغلبة ـ من الناحية الواقعية ـ للشق الأخير الذي تجسد في مشروع محمد علي لتحديث الدولة والجيش وتطوير البنية الاقتصادية وتحديث التعلم[٢٦١].

لقد كان محمد علي عثمانيًا مسلمًا[٢٦٢]، جاء مشروعه النهضوي في إطار الفكر الإسلامي الأصيل، «ولا يختلف المختلفون في أن صلة الإسلام بنظام الحياة كان شرعة ومفهومًا سائدًا حتى بداية القرن التاسع عشر، وأن نهضتنا الحديثة تعود بدايتها إلى أوائل هذا القرن متمثلة في نظام محمد علي، وصلة الدين بالدولة كانت إرثًا شائعًا على مر القرون، وهي تتمثل في جانبين جوهرين سيادة الشريعة الإسلامية كنظام للحقوق، وفكرة الانتماء السياسي للجماعة الإسلامية، كان الأمر هكذا حتى بداية القرن التاسع عشر، ومن ثم فإن التعديل الذي جرى في هذين المفهومين، إنما طرأ في مرحلة تالية لبداية ذلك القرن.. إن الفكر الغربي كنظريات سياسية واجتماعية، وكمعيار للاحتكام، وكمصدر للشريعة، بدأ ينغرس في التربة المصرية وينمو فيها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[٢٦٣].

ولقد سارت عملية تجديد الروح الإسلامية من حيث علاقتها بالنهضة

---

(٢٦٠) انظر: د. محمد عمارة: **تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة**: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢٦١) انظر: محمد شومان: «أزمة الخطاب الأيديولوجي العربي» في **الوحدة** السنة (٧)، عدد (٧٥) (١٩٩٠): ٥٦.

(٢٦٢) انظر: ص ٩٢ من هذا البحث.

(٢٦٣) طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٢٧.

الحضارية في اتجاهين ارتبط كل واحد منهما بالآخر ارتباطًا وثيقًا: الأول، إعادة قراءة التراث الإسلامي وتأويله، وبعث القيم المختزنة فيه التي تحفز على النهضة. والثاني، إعادة قراءة وتأويل الفكر الليبرالي الوافد أيضًا لمحاولة مزجه بالعناصر التراثية المنتقاة، ولعل أعمال الطهطاوي كانت ثمرة التزاوج بين الحضارة الأوروبية وإنجازاتها العلمية والفكرية الحديثة وبين العقل المصري المسلح بالتراث الإسلامي[٢٦٤].

وقد اعتمدت الأيديولوجية المهيمنة التي تتكئ على كل من الفكر الإسلامي الأصيل على سلطة الدولة، وعلى المثقفين من رجال الأزهر والبعثات وخريجي المدارس الحديثة، واتجهت جهودها بوجه خاص لتطوير مفهوم «دار الإسلام» أو الرابطة الإسلامية كإطار للانتماء، وجامعة دينية سياسية تتحقق من خلالها وحدة المجتمع والتجاوب بين القيادة والجماهير أو الأمة وأولي الأمر[٢٦٥]. ونتيجة للاتصال بالفكر الغربي ظهرت فكرة الوطنية المصرية باعتبارها رابطة انتماء جديدة، لا تتعارض مع الرابطة الإسلامية ولا تصطدم بها ـ لكن يمكن أن تقابلها أو تجاورها، فتزاحمها فتحل محلها بمضي الوقت ـ كما تعبر عن ذلك صياغات الطهطاوي لفكرة الوطن والرابطة الوطنية، إذ لا تحمل هذه الفكرة لديه في الحقيقة طابعًا علمانيًا[٢٦٦]، بل إن الطهطاوي يحاول أن يلتمس لها من شواهد القرآن والسُّنة ما يؤكد صحتها[٢٦٧]، فالانتماء الوطني لا يتناقض إذن مع مبدأ وحدة الأمة الإسلامية المكونة من عدة شعوب مسلمة كل منها ينتمي لوطنه، وواجب حماية العالم الإسلامي، يقع على عاتق هذه الشعوب مجتمعة، فمن الصعوبة بمكان أن نقرر أن تجربة محمد علي في تحديث الدولة المصرية كانت تجربة علمانية، كما يقرر بعض الليبراليين[٢٦٨]، الذين

---

(٢٦٤) انظر: د. فاروق أبو زيد: **صفحات مجهولة من عصر التنوير الصحفي**: ١٥٢.
(٢٦٥) انظر: صبحي وحيدة: **في أصول المسألة المصرية**: ٢٠١.
(٢٦٦) انظر: ص ٦٥٦ من هذا البحث.
(٢٦٧) انظر: **المرشد الأمين**: ١٢٥.
(٢٦٨) انظر: ٩٣ من هذا البحث.

ينظرون إليه بعيونهم أو رؤاهم التي نشأت في ظل الدولة الليبرالية ذات المناخ العلماني بعد ثورة ١٣٣٨ هـ/ ١٩١٩م.

لقد أخذت الدعوة إلى الوطنية طابعًا إسلاميًا في كتابات الطهطاوي الذي يعتبره أحد الباحثين المصريين أول مفكر مصري في العصر الحديث نعثر لديه على البدايات الجنينية لفكرة الوطنية المصرية[٢٦٩]، ويعتبر كتابة «مناهج الألباب» الذي كتبه عام ١٢٨٦ هـ/ ١٨٦٩م أكمل تعبير عن البناء النظري للقومية المصرية في أوج حكم إسماعيل[٢٧٠]، الذي يُعَد العصر الذهبي للنهضة بعد فترة محمد علي التأسيسية، والجديد في فكر الطهطاوي هو التأكيد على فكرة الانتماء القومي والوطني الذي يجعل أبناء الوطن الواحد إخوة في الوطنية بغضّ النظر عن اختلافهم في الدين[٢٧١]، فمن الواجب التمييز بين الوطن والأمّة، «فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من أخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية، فيجب أدبيًا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وإغناء ثروته[٢٧٢]».

هذا، ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن فكرة الوطن لم تستخدم لدى الطهطاوي في إطار الدولة القومية، فالطهطاوي يعرف حب الإنسان للبقعة التي نشأ فيها، ولكنه لا يقول بأن كل منطقة صغيرة ينبغي أن تكون دولة قومية، ومن ثم لا يكون كلامه عن مصر باعتبارها وطنه دعوة إلى القومية المصرية[٢٧٣]، ففكرة الوطن كرابطة وانتماء لا تصطدم بالرابطة الإسلامية، وإنما تتعايش معها وفي ظلها[٢٧٤].

---

(٢٦٩) انظر: فاروق محمد أبو زيد: **تطور الفكر الليبرالي**: ٣٧.

(٢٧٠) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ٢٣٩.

(٢٧١) انظر: د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر العربي**: ١٠٨.

(٢٧٢) رفاعة الطهطاوي: **مناهج الألباب**: ١٨٧.

(٢٧٣) انظر: د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر العربي**: ١١٠.

(٢٧٤) انظر: محمد شومان «أزمة الخطاب الايديولوجي العربي «في» **الوحدة**» عدد (٧٥) سنة ١٩٩٠: ٥٦.

ولكن فكرة الوطنية التي أخذت على عهد إسماعيل طابعًا إسلاميًا في كتابات الطهطاوي، أخذت طابعًا علمانيًا في كتابات المسيحيين الشوام الذين وفدوا إلى مصر، لا يعتبر الدين فيه المعيار الأساسي لتحديد الهوية، فالوحدة بين أبناء الوطن المصري الواحد تأتي فوق الخلافات الدينية، كما دعا هؤلاء إلى الفصل بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية، مؤكدين أن الاختلاف في العقيدة لا يبرر الاختلاف في الرابطة الوطنية(٢٧٥).

وكرد فعل للتغلغل الأجنبي قامت الثورة العرابية، ولقد جسد البرنامج السياسي لها ملامح خطاب أيديولوجي كادت عناصره أن تتكامل، وكانت فكرة الوطن عنصرًا أساسيًا في هذا الخطاب، رغم كونها لم تطرح باسم القومية المصرية المستقلة، إذ مزجت بالانتماء الإسلامي(٢٧٦)، تجاوبًا مع المناخ الذي ساد في عهد إسماعيل، ويمكن القول بأن الخطاب الأيديولوجي للثورة العرابية رغم عدم اكتماله، قد عبر عن محاولة جديدة للإحياء الإسلامي، وتبدو سيطرة الخطاب الإسلامي التجديدي في الثورة العرابية متفقة مع استمرار هيمنة الفكر الإسلامي على كافة الأصعدة الثقافية والأيدلوجية في تلك المرحلة التاريخية، إذ كانت السيطرة للإسلام على كافة أنشطة الحياة السياسية والثقافية(٢٧٧) بينما كان الاصطباغ بالصبغة الغربية مقصورًا على طبقة صغيرة من المجتمع المصري أبعدها اقتباسُ الثقافة الأجنبية عن غالبية جماهير الشعب المصري، ولم يبدأ الفكر الغربي ممثلاً في نظريات سياسية واجتماعية يعتنقها مواطنون مصريون، وكمعيار للمشروعية إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

---

(٢٧٥) انظر: فاروق محمد أبو زيد: تطور الفكر الليبرالي: ٧٢.

(٢٧٦) انظر: ص ٦٥٦ من هذا البحث.

(٢٧٧) انظر د. حسن الشافعي: في فكرنا الحديث: ١٢٦.

٢ ـ جـ ـ أثر البعثات التعليمية على تطور الفكر المصري (١٢٩٩ هـ/ ١٨٨٢م ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)

لقد امتدّت سياسةُ الاحتلال البريطاني الاقتصادية تجاه التعليم[٢٧٨] كما هو متوقّع، إلى البعثات التعليمية أيضًا، إذ رأى الاحتلال أن من أهم وسائل السيطرة على التعليم المصري وحصره في نطاق التأثير البريطاني أن يقتّر في إرسال البعثات إلى الخارج. بل أن تمنع تمامًا حتى لا يعود عدد من الطلاب الذين تثقفوا ثقافة عالية، فيحلوا محل الموظفين البريطانيين أو يعملوا على طرد المحتلين تأثرًا بالجو الديمقراطي الذي يعيشونه في الخارج، ومن ثم عمل الاحتلال عل التقتير في إرسال الطلاب إلى الخارج، حتى بلغ الأمر في عام ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م أن صدرت الأوامر بألاّ يرسل إلى الخارج سوى تلميذ واحد[٢٧٩]. وبعد أن كان الغرض من إيفاد البعثات هو إعداد أبناء البلاد، ليعودوا فيسهموا في نهضتها الثقافية والعلمية والفنية، ويخدموها في ميادين التجارة والزراعة والهندسة والطب والقانون وغيرها من ميادين الحياة الأخرى، أصبح الغرض منها في عهد الاحتلال إعداد المبعوثين لتولي الوظائف الحكومية، واقتصرت هذه الوظائف في النهاية على الاشتغال بالتدريس في مدارس الحكومة[٢٨٠]، ولقد بلغ عدد المبعوثين في سنة ١٣٣٠ هـ/ ١٩١١م (٥٩) طالبًا[٢٨١]، وكان ذلك بعد سياسة تخفيف القبضة نسبيًا عن التعليم المصري، ومراعاة الشعور الوطني حين اختير سعد زغلول وزيرًا للتعليم.

وإزاء هذا التقتير الحكومي كثر إرسال التلاميذ على نفقة الأهلين ولم تفلح سياسة الاحتلال في الواقع في منع المصريين من السفر إلى الخارج، ولقد كان لمجهودات الجمعيات الخيرية الأهلية والتيار الوطني أثر كبير في ذلك بحيث أصبح الذين يتعلمون على نفقتهم أو مرسلين من الجامعة

---

(٢٧٨) انظر: جبريل بير: في التاريخ الاجتماعي: ٣٩٦ ـ ٣٨٩.

(٢٧٩) انظر: د. جرجس فوزي: **أثر الاحتلال البريطاني**: ١٣٦.

(٢٨٠) انظر: زكي صالح: **البعثات العلمية**: ٢/١٢٣.

(٢٨١) انظر: لورد كتشنر: تقرير عن المالية والإدارة: سنة ١٩١١م: ٥٠ ـ ٥٢.

المصرية الأهلية التي أنشأها الوطنيون بجهودهم الذاتية بالنسبة للذين تنفق عليهم الحكومة نسبة كبيرة جدًا[٢٨٢]. وما إن وافت سنة ١٣٣٩ هـ/ ١٩٢٠م حتى بلغ عدد المبعوثين إلى أوروبا (٨٠٠) طالبًا[٢٨٣]، بما يفوق ما كان عليه الحال في العقد الثالث من القرن السابق، لكن لا ينبغي أن ننسى أن التعليم عندئذ كان مربوطًا بخطة تنمية وبدولة ذات مشروع كبير، ومجتمع متنامٍ يمد نفوذه إلى المنطقة من حوله.

وبإنشاء الجامعة الأهلية دخلت البعثات نوعًا من التخطيط، حيث تناسب أهداف البعثات مع مرحلة جديدة من التغير الاجتماعي[٢٨٤]، فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ووضع الدستور نظمت شؤون البعثات، وقسم أعضاء البعثات إلى قسمين: أولهما، أعضاء البعثات من الطلبة والثاني، أعضاء البعثات من الموظفين[٢٨٥].

وفيما بعد ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٢م خطت البعثات خطوات واسعة للوفاء بحاجات البلاد من التخصصات المختلفة لمسايرة التقدم والتنمية والتصنيع، إذ اشتدت الحاجة إلى المختصين في كافة أنشطة الحياة الثقافية والعلمية في مصر، وارتبط ذلك التطور بالتوسع في إرسال البعثات إلى أوروبا، كما تحدد الهدف من هذه البعثات في الحصول على درجات علمية لاستكمال النقص في هيئات التدريس بالجامعات المصرية، واكتساب المران والخبرة العملية، فهي تهدف إلى متابعة التطورات الحديثة من خلال الاتصال الدائم بالجامعات ومراكز البحوث المتطورة بالخارج[٢٨٦].

لقد دخلت مصر مع الاحتلال البريطاني الذي أعقب الثورة العرابية دورًا جديدًا من أطوار التطور الذي أخذت بأسبابه، فالتيار الغربي بوساطة البعثات الذي نقل الغرب إلى الشرق، والذي كان يؤثر فيها من الخارج،

---

(٢٨٢) انظر: د. جرجس فوزي: **أثر الاحتلال البريطاني**: ١٣٨ وما بعدها.
(٢٨٣) السابق: ١٤٨.
(٢٨٤) انظر: سهير محمد صادق: **دراسة لسياسة البعثات**: ٢٥٣.
(٢٨٥) انظر: محمد توفيق: **أضواء على تاريخ التعليم**: ٩٥.
(٢٨٦) انظر: سهير محمد صادق: **دراسة تقويمية لسياسة البعثات**: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

أصبح يعمل فيها من الداخل أيضًا[287]، وهو أمر أدى إلى تنشيط آليات الارتباط الثقافي والفكري بالغرب الذي حاول الاحتلال أن يحوّله إلى تبعية كاملة، بقصد تسييد النموذج الحضاري الغربي، وطرحه كبديل وحيد لأية إمكانية لتطوير المجتمع المصري، وهذا أدى بطبيعة الحال إلى بروز مشاكل الأزدواجية الثقافية والفكرية في مصر، حيث ظهر من ذلك الحين اتجاهان أساسيان: الأول، ينظر إلى التراث القديم للعرب والمسلمين يتغنى به ويستوحيه. والثاني، ينظر إلى ما حققه الغرب في حاضره من تفوق، يزينه للمسلمين، ويدعوهم إلى احتذائه، وسرى هذان الاتجاهان في كل شؤون الحياة، وقد كان هناك معتدلون ومتطرفون في كل اتجاه، وهذا التطور الفكري ـ وإن كان جزئيًا ـ يرجع إلى عوامل عديدة أهمها التعليم، ويصب أيضًا قوّته التأثيرية من خلال البعثات والصحافة والترجمة ويذكيه دعاة الليبرالية وأنصارها الجدد من وافدين ومواطنين مصريين، الذين صاروا مقتنعين بضرورة الأخذ بالحضارة الغربية، وكان من الطبيعي أن يتزعم هذا التيار نخبة من أولئك الشباب الذين تلقوا تعليمهم في سلك التعليم العلماني بالداخل أو استكملوا تعليمهم في انكلترا وفرنسا، وكان من أبرز رجال هذا الاتجاه أحمد لطفي السيد، وإسماعيل مظهر، وطه حسين، وحسين فوزي، ومحمود عزمي وغيرهم، ومن الواضح أن هذا التيار وإن كان قد بدأ على استحياء منذ مطلع القرن التاسع عشر، قد اتسع نطاقه في فترة ما بين الحربين من القرن الحالي ويقابله في الوقت نفسه ـ كما ألمحنا من قبل ـ تيارٌ آخر، هو تيار التأصيل الإسلامي الذي يربط بين الوطنية والديانة ربطًا وثيقًا، وبالتالي يرى علاقة قوية بين الدين والدولة في ديار الإسلام، ولا يرفض هؤلاء فكرة الوطنية التي لا تتعارض من خلال فهمهم الخاص لها مع الإسلام، كما يسعى هذا الاتجاه إلى تجديد الفكر الإسلامي نفسه طبقًا لمقتضيات الواقع التاريخي المُعاش، وهو ما أشرنا إليه مرارًا من قبل.

---

(٢٨٧) انظر: صبحي وحيدة: **أصول المسألة المصرية**: ٢٢٩.

لقد انعكست هذه الازدواجية التي أكدتها عوامل متعددة تتعلق بالقضية الأساسية، وهي علاقة الشرق والغرب على النحو الذي أوضحناه من قبل في مصر، على ازدواجية الخطاب الأيديولوجي الذي تبنته النخبة المثقفة في مصر، ولقد تجلت هذه الازدواجية في بروز اتجاهين أساسين على المستويات الأيديولوجية الفكرية والعملية في الخطاب المصري المعاصر، هما: تيار التجديد الإسلامي وتيار الصحوة الإسلامية، وقد جسد ذلك جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب. والثاني: تيار الليبرالية الإنسانية لدى فرح أنطون، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وعلي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين وغيرهم على النحو الذي أشرنا إليه من قبل.

وبعد أن فرغنا من دراسة أثر الاستشراق والبعثات على اتجاهات الفكر المصري المعاصر، ننتقل إلى دراسة أثر الصحافة والترجمة، وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثالث

الصحافة والترجمة

تمهيد

تؤدي الصحافة دورًا بارزًا في تشكيل الفرد والمجتمع سياسيًا وثقافيًا وفكريًا، إذ هي أكبر قوة مؤثرة في تكوين الرأي العام والتأثير فيه، وإن تأثرت به في الوقت ذاته، وهي تمثل السلطة الرابعة في الدولة «سلطة الرأي العام» ولقد لعبت الصحافة المصرية دورًا بارزًا في توجيه المثقفين وأنصاف المثقفين، بل وعوام الناس في بعض الأحيان إلى مختلف أوجه النشاط الثقافي الذي يمثل مشروع النهضة الحضارية. ولقد أدت ـ ولا تزال تؤدّي ـ دورًا بارزًا في وضع الأساس الأيديولوجي للفكر الإصلاحي في مصر وكذلك الفكر الليبرالي فيها، ومن هذه الزاوية تعد مرجعًا أساسيًا لدراسة أطوار الفكر المصري الحديث.

وكذلك، فإن الترجمة أداة أساسية من أدوات النهضة الحضارية، إذ تسبق حركة الترجمة دائمًا حركة التأليف بالمعنى العام، وتمهد الأُولى للثانية عادة، وهي الأداة التي يمكننا بها مواكبة الحركة الفكرية والثقافية في العالم، والترجمة الحقيقية هي تلك الترجمة التي تعبر عن ضرورة حقيقة تاريخية تشربها الأرض العطشى، فهي اللحمة التي تربط بين خيوط السداة في نسيج الحضارة البشرية.

وهذا الفصل يتناول أثر كل من الصحافة والترجمة على مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر في القرن العشرين، وهو في بعض الأحيان، بل في أكثرها يعود إلى الفترة الزمنية السابقة على القرن العشرين، لما لهذه الفترة من أثر على الاتجاهات الفكرية والفلسفية في مصر في العصر الحديث.

١ ـ الصحافة

١ ـ أ ـ أثر الصحافة على الفكر المصري في عصر محمد علي وخلفائه (١٢١٩ هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٩٩ هـ/ ١٨٨٢م)

تؤدي الصحافة في كل مجتمع دورًا مهمًا في تكوين وتوحيد الرأي العام الذي يسن القوانين ويربي المثل الإنسانية والأخلاقية العليا، وبالتالي كان للصحافة أثر كبير في التطورات السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية في العصر الحديث، وفي بعث الحركات القومية والثورات التحررية في كثير من بلدان العالم، فالصحافة ـ كما هو مشهور ـ تمثل «السلطة الرابعة في الدولة» سلطة الرأي العام بعد السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية [١]، وكفي بذلك دليلاً على عظم مكانتها، وعمق نفوذها بين الناس، وشدة تأثيرها في المجتمعات، فهي وظيفة اجتماعية مهمتها توجيه الرأي العام عن طريق نشر المعلومات والأفكار الخيرة الناضجة [٢]، وإذا وضعنا في الحسبان أن الصحافة المصرية على وجه العموم، كانت منذ نشأتها رأي وتوجيه لا صحافة خبر فحسب [٣] أدركنا أنها لعبت دورًا بارزًا في توجيه المثقفين وأنصاف المثقفين، بل وعوام الناس أحيانًا إلى مختلف أوجه النشاط الفكري والثقافي الذي يمثل مشروع النهضة الحضارية، من خلال علاقة العالم الإسلامي بالغرب، وتصورات أصحاب هذه الصحف ذات التوجهات السياسية والفكرية المتعددة لكيفية النهضة، سواء أكانت تتمثل في العودة إلى الأصول الإسلامية الأُولى لإعادة فهمها وتكييفها بما يتلاءم مع متطلبات العصر الحديث، على النحو الذي نجده لدى صحافة أرباب اتجاه التأصيل الإسلامي ـ «العروة الوثقى»، و«المنار» و«النذير» و«الإخوان المسلمون». . إلخ ـ أو تمثلت في الاتجاه إلى الغرب ومتابعته في صورة النهضة وأسبابها وأعيانها المختلفة، لدى أرباب الاتجاه

---

(١) انظر: أديب مروة: **الصحافة العربية**: ٧.

(٢) انظر: ف. فريز ر: **مدخل إلى الصحافة**: ٢٠ وما بعدها.

(٣) انظر: أديب مروة: **الصحافة العربية**: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

الليبرالي الإنساني، «كالمقطم» و«الوطن» و«مصر» و«الجريدة» و«السياسة». . إلخ.

وتمتاز الصحافة بأنها تخاطب شعور القارئ وعقله وتفكيره فتتفاعل معه، وهي تتطور مع المجتمع سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، فالصحافة أكبر قوة في تكوين الرأي العالم والتأثير فيه. وأن تأثرت به في الوقت نفسه، فهي تقود الشعب وتجلبه إلى رأيها، وتستطيع بتكرار الدعوة يومًا بعد يوم بصور مختلفة أن تؤثر في الجمهور، هذا إلى جانب الكلمة المطبوعة لها تأثير على النفوس وسلطان كبير على العقول(٤)، ولقد لعبت الصحافة في الحياة المصرية دورًا كان أهم من الدور الذي لعبه الجيش فيما خلا أيام محمد علي وأيام ثورة ٢٣ يوليو الأولى، ولعبت في تاريخ مصر السياسي دورًا ربما كان من بعض الوجوه أهم من الدور الذي لعبته المجالس النيابية، ذلك أن الوزارات المصرية كانت تخشى الصحف الشعبية أكثر مما تخشى سلطة المجالس النيابية(٥)، فالصحافة قد قامت بواجبها ـ ولا تزال ـ في إفهام المصريين وغيرهم من الشرقيين معاني الحرية، والوطن، والوطنية وغير ذلك من المعاني السياسية الجديدة التي كانت أثرًا من آثار احتكاك الشرق بالغرب(٦) لدى الاتجاهين الليبرالي والتجديدي، ولكن الصحافة المصرية لعبت بصفة خاصة دورًا بارزًا في وضع الأساس الأيديولوجي للفكر الليبرالي في مصر(٧)، ومن هذه الزاوية تنفرد بأنها أوفى المراجع التي تسجل آثار الفكر المصري الحديث(٨).

كما أنها لدى اتجاهي التجديد الإسلامي والصحوة الإسلامية دعت إلى دعوة «العودة إلى الإسلام»، باعتباره نظامًا شاملاً لكل أنظمة الحياة، ترتبط فيه الدنيا بالدين برباط وثيق، فكما أن الدين الإسلامي ينظم شؤون

---

(٤) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **المدخل إلى فن التحرير الصحفي**: ١٣ ـ ١٤.
(٥) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية**: ١/ ٤٠.
(٦) السابق: ١/ ٤٤.
(٧) انظر: فاروق أبو زيد: **الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية**: ٥٤٤.
(٨) انظر: فاروق أبو زيد: **تطور الفكر الليبرالي**: ١.

الآخرة، فإنه كذلك ينظم شؤون الدنيا، كما دعت إلى رفض التغريب ومقاومة الاستعمار، وروجت بوجه عام للفكرة الإسلامية في مواجهة الفكرة الغربية، ولكن ذلك لم يكن يعني التنكر للغرب جملة وتفصيلاً، بل يعني التفرقة بين الغرب الحضاري والغرب الاستعماري السياسي، فيؤخذ بالأول ويرفض الثاني[٩]. وبالتالي فقد وضعت الصحافة القواعد الأساسية للفكر التجديدي الإسلامي في العصر الحديث.

يقول محمد قطب موضحًا أثر الصحافة في توجيه الفكر الإسلامي الحديث وجهة تخالف الفكرة الإسلامية ـ: «أما الصحافة فشأنها أخطر، فلئن كان الكتاب بصفة عامة هو زاد المثقفين، فالصحافة زاد شامل، يشمل المثقفين وأنصاف المثقفين، كما يشمل العامة حتى الذين لا يقرأون منهم، إذ هناك من يتحلقون حوله ليقرأ لهم الصحيفة حتى في أعماق الريف، وفي مصر بالذات قامت الصحافة بدور خطير لعله أخطر الأدوار، إذ كانت مصر هي مركز التوجيه الروحي والثقافي بسبب موقعها الجغرافي ومكانتها التاريخية، وبسبب وجود الأزهر فيها... فإذا أمكن إفسادها من الناحية الإسلامية، كان ذلك عونًا كبيرًا للذين يخططون لإفساد المجتمع الإسلامي كله، لأن الفساد سيُصَدَّر يومئذ وعليه خاتم القاهرة، فيكون أفعل في الإفساد مما لو جاء عليه خاتم لندن أو باريس»[١٠].

وإذا كانت القضية المحورية هي تلك المتعلقة بعلاقتنا وموقفنا منه: علاقة دفاع ومقاومة عملية ضد دخوله وتغلغله أولاً. وعلاقة صراع ومقاومة سياسية ضد نفوذه السائد ومؤسساته القائمة في النصف الأخير من القرن الماضي والأول من القرن الحالي ثانيًا ـ ثم بدأت العلاقة بعد ذلك تأخذ شكلاً معقدًا يتراوح بين المتابعة والتقليد، وبين التململ والضيق بنفوذه الفكري والثقافي والحضاري على وجه العموم، أي إنها بدأت تأخذ وضعًا ثقافيًا فكريًا يعكس تطلعات المنطقة وهويتها الحضارية بعد مرحلة

---

(٩) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٣٨.

(١٠) واقعنا المعاصر: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

المقاومة السياسية والعملية[11]، هذه العلاقة تدفع أحد الباحثين المعاصرين إلى أن يقرر أن الفكر الإسلامي الحديث يعد إلى حد ما رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، إذ أثر الغرب في العالم الإسلامي من جهات متعددة، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والفكرية، ومن خلال نشره مفهوم الأُمّة والنزعة العلمانية المحجِّمة للشريعة الإسلامية التي نجدها في كتابات علي عبد الرازق، وكذلك نجد هذا التأثير عند أولئك الذين نادوا بضرورة العودة إلى القرآن وتعاليم الرسول، فإن الصحافة المصرية إبان فترة ازدهارها قد عكست هذه الأطوار الفكرية التي تقلب فيها الواقع الثقافي المصري منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بحيث أصبحت لوحة تعكس ما تموج به الساحة المصرية من أفكار حول كيفية النهضة الحضارية سواء بالاتجاه إلى الغرب أم بالعودة إلى الإسلام الخالي من البِدَع والشوائب، وبالتالي فهي - من هذه الزاوية - أداة صالحة لتسجيل أثرها في الفكر المصري المعاصر، باعتبارها أداة أساسية في وضع قواعد الفكر الإسلامي المعاصر في اتجاهاته الثلاثة: التجديد الإسلامي، والصحوة الإسلامية، والليبرالية بمستوياتها المختلفة.

لقد تنوعت موضوعات الصحف تبعًا لتنوع اهتماماتها، فمنها ما اهتم بالجانب الوطني السياسي ومناهضة الاحتلال كصحف «العروة الوثقى»، «والمنار»، «والنذير»، «والإخوان المسلمون» «واللواء»، «والمؤيد»، إذ دعت هذه الصحف - كما يتضح لنا - إلى اتخاذ الإسلام أداة أساسية لمشروع النهضة الحضارية، وحل مشكلات الواقع المأزوم تحت نير الحضارة الأوروبية الوافدة في ركاب المستعمر وقوته العسكرية. ومنها ما دعا إلى الاتجاه إلى الغرب باعتبار ذلك هو الوسيلة الأساسية لتحقيق النهضة، والدعوة إلى القومية الفرعونية أو البحر أوسطية المرتبطة بالغرب، وفصل الدين عن الدولة، والدعوة إلى الأفكار المادية الداروينية، وفي الجملة الدعوة إلى المرور بكافة الأطوار التي مرت بها علاقة الغرب بالدين

---

(١١) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٢.

See: M.A. Zoki Badawi *The Reformers of Egypt* pp. 11-17.

المسيحي، نجد ذلك لدى صحف «المقطم»، «والمقتطف» «والجريدة»، «والمجلة الجديدة».

وقد ساعد على ذلك عوامل عدة، منها الصحافة اللبنانية التي قام عليها المسيحيون الشوام المتصلون بالفكر الغربي، والسلطة الأجنبية المباشرة وبتأييد ضمني منها أحيانًا، ومن ثم لم يكن من الغريب أن تتفق أفكار كرومر، ممثل سلطات الاحتلال البريطاني في مصر، مع أفكار بعض الليبراليين المسيحيين ثم المسلمين في استبعاد قيام أية نهضة علمية مؤسسة على الإسلام.

لقد عرفت مصر الصحافة منذ أن عرفت الطباعة، ومنذ ذلك الوقت يستطيع المؤرخ أن يحدد نشأة الصحافة في مصر[١٢]. فقد امتزج تاريخ النشر بتاريخ الطباعة والبعثات الدراسية وتاريخ الصحافة أيضًا، ولم يكن قد ظهر بعد في ذلك العصر نشر مستقل خارج حدود هذه القطاعات الثلاثة[١٣].

وأنشأ الفرنسيون صحيفتين في مصر في أواخر القرن الثامن عشر: إحداهما، يقال لها: «كوريبه دي ليجبت». والثانية، يقال لها: «الاديكاد أجبتسين»[١٤]، وقد صدرت الأولى بعد الاستيلاء على القاهرة مباشرة سنة ١٢١٣ هـ/ ١٧٩٨م في حجم كتاب متوسط باللغة الفرنسية، وتقطع اللغة التي صدرت بها هذه المجلة الصلة التي بينها وبين المصريين، وقد حملت هذه الصحيفة أخبار مصر الداخلية، وهي الأخبار المحلية في القاهرة والأقاليم. وكان القصد من نشر هذه الأخبار أن يعرف الفرنسيون في القاهرة ما يجري لدى زملائهم في ريف مصر والأقاليم، حيث انتشرت فصائل الجيش الفرنسي، فهدف كوريبه - إذن - هو الجنود الفرنسيون أو الجالية الفرنسية التي ينبغي أن تعرف عن طريقها أخبار مصر وشؤونها

---

(١٢) انظر: د. إبراهيم عبده: تطور الصحافة: ١٨.

(١٣) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٨٢.

(١٤) انظر: فيليب دي طرزي: **تاريخ الصحف العربية**: ١/ ٤٥، وقسطاكي الياس: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ٦.

وجنودها في مصر، على أن تنشر بين آن وآخر أخبار فرنسا وأخبار أوروبا مطولة أو مختصرة، وأضافت هذه الصحيفة كثيرًا من القصص الغريبة عن مصر، ترفيهًا لقرائها وتسلية لهم، وكانت إعلاناتها جميعًا بلا استثناء للفرنسيين وحدهم[١٥].

وصدرت «الاديكاد أجبتسين»، وحمل العدد الأول منها افتتاحية تقرر اتجاه الصحيفة وهدفها، فهي صحيفة علمية لدراسة شؤون مصر، ونشر المسائل الخاصة بالحياة المصرية: اجتماعية وأدبية، واقتصادية ويصدرها المجمع العلمي المصري، المكون من جماعة من علماء الحملة الفرنسية ليس بينهم مصري واحد، فهي ـ على كل حال ـ أوضح وثيقة رسمية أو سجل نشاط الحملة العلمي تصدر في مصر للفرنسيين المقيمين فيها الذين تعنيهم شؤون الأدب والاقتصاد أكثر مما تعنيهم شؤون الحرب أو أخبار الأقاليم والمدن وصور الحياة المصرية العارضة[١٦]. وقد احتوى العدد الأول على مشروع لافتتاح مدرسة للزراعة، وترجمة لسورة من سور القرآن الكريم، وخلاصة بعض الكتابات الجغرافية التي كتبها العلماء العرب. واحتوى العدد الثاني على مشروع لإنشاء مدرسة للطب، بينما تبنّى العدد الثالث دراسة الحالة الزراعية والاقتصادية في صعيد مصر، كما تحدث عن تربية المماليك العسكرية[١٧].

وقد كانت الحملة الفرنسية بقيادة «مينو» قد عقدت العزم على تأسيس صحيفة يومية باللغة العربية اسمها «التنبيه»[١٨]، وليس الحوادث اليومية كما أورد فيليب دي طرزي[١٩]، وقسطاكي إلياس عطارة[٢٠]، ولكن هذه

---

(١٥) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ١٨ ـ ١٩.
Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education.*

(١٦) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٢٠.

(١٧) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p. 100.

(١٨) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٢٢.

(١٩) انظر: **تاريخ الصحف العربية**: ١/٤٥.

(٢٠) انظر: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ٦.

الصحيفة لم تخرج إلى الوجود، إذ إنها لو صدرت لكانت بحق أُمّ الصحف المصرية جميعًا، غير أن الأمل المعقود بظهورها لم يتحقق، لأن الظروف المحيطة بمصر إذ ذاك لم تسمح بإصدارها، فبقي مرسوم إنشائها معطلاً، ولم يعمل به[٢١]، وذلك خلافًا لما يذهب إليه أديب مروه من أن هذه الصحيفة قد صدرت فعلاً، وبالتالي تعتبر أول صحيفة عربية حسب المفهوم العصري للصحافة[٢٢]، وبرحيل الحملة الفرنسية عن مصر كانت الصحيفتان الفرنسيتان الخاصتان بالحملة الفرنسية قد اختفتا، ولم يعد لهما وجود.

وفي الجملة، فإن المؤرخ للصحافة المصرية يستطيع أن يحكم في اطمئنان بأن الجريدتين الفرنسيتين اللتين صدرتا في القاهرة، لا تمثلان الصحافة المصرية في شيء، ولا تعتبران دعامتين لها[٢٣]، ولا يمكن أن تعزى إليهما تأثيرات ما على الفكر المصري، خلافًا لما ذهب إليه فيليب دي طرزي[٢٤]، وقسطاكي إلياس[٢٥]، وأديب مروه[٢٦]، نظرًا للاعتبارات التي أوضحناها آنفًا.

ولقد دفع إنجاز الإصلاحات الحديثة «محمد علي» إلى تأسيس أول جريدة مصرية، هي «جورنال الخديو» نحو عام ١٢٣٨ هـ/ ١٨٢٢م، فقد شاءت إرادة هذا الوالي أن يقف على حسابات الأقاليم مرة في كل شهر على الأقل، ثم وجد أنها لا تكفي، فطلب أن تكون مرة في كل أسبوع، ثم وجد أنها لا تكفي، فطلب أن تكون مرة في كل يوم، ثم بدا له ألا يكتفي بطبع نسخ قليلة من هذا «الجورنال»، بل تطبع منه مائة نسخة يوميًا، على أن توزع هذه النسخ على موظفي الديوان ومأموري

---

(٢١) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٢٢.
(٢٢) انظر: أديب مروة: **الصحافة العربية**: ٧٣، ١٤٢.
(٢٣) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٢٠.
(٢٤) انظر: **تاريخ الصحف العربية**: ١/ ٤٥ وما بعدها.
(٢٥) انظر: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ٦ وما بعدها.
(٢٦) انظر: **الصحافة العربية**: ١٤٢.

الأقاليم[٢٧]. ولقد أدرك محمد علي أن «جورنال الخديو» قد أدى وظيفته، وأن قصر الأخبار على مأموريه ورجال دولته دون شعبه، ليس من أصالة الرأي في شيء، فأمر بإصدار ما سمي «بالوقائع المصرية» التي صدر أول عدد منها في ١٢٤٤ هـ/ ١٨٢٨م، ووزعت نسخ من هذا العدد على العلماء والملكيين والجهادية وطلبة المدارس في مصر، والطلبة المصريين في أوروبا[٢٨]. ولقد كان الهدف من الوقائع تعريف المصريين بالحالة والعصر اللذين يعيشان فيهما، ولفت أنظارهم إلى الأمور الدقيقة الحاصلة عن الزراعة والحراثة وباقي أنواع الصنائع التي باستعمالها يتأتى الرخاء والتيسير[٢٩]. فليس الأمر كما ذكر قسطاكي إلياس من أن المقصود من إنشاء الوقائع المصرية نشر أوامر الحكومة وإذاعة أنباء زحف جيوشها على سوريا لضمها إلى مصر[٣٠].

وقد انتقلت جريدة «الوقائع المصرية» إلى طور جديد بتولي الطهطاوي أمر الإشراف على تحريرها في ١٢٥٨ هـ/ ١٨٤٢م، وساعد على تحويل تلك الصحيفة من جريدة رسمية جامدة إلى صحيفة حديثة تنشر الأبحاث والمقالات الكثيرة المترجمة[٣١]، وما إن تولىّ عباس الأول أمور الحكم في البلاد حتى أمر بالاقتصار في توزيع الصحيفة على جميع كبار الضباط أو المدنيين الحاملين لرتب «فريق»، «أمير لواء»، «أو أميرلاي» نظرًا لأن الجريدة كانت ترسل إلى جماعة أمية. وفي عهد عباس الأول وعهد سعيد تظهر طبعتان تركية وعربية في نفس الوقت وفي مناسبات عدة، وابتداء من عام ١٢٦٣ هـ/ ١٨٤٦م اختفت المقالات الأدبية والعلمية والسياسية والاجتماعية، وذلك بعد أن حلت النقمة بالطهطاوي بنفيه إلى السودان[٣٢].

---

(٢٧) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٨٣.
(٢٨) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية**: ١/ ٢٥ ـ ٢٦.
(٢٩) انظر: د. إبراهيم عبده: **تاريخ الوقائع**: ٣٠.
(٣٠) انظر: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ٩٩ ـ ١٠٠.
(٣١) انظر: أديب مروة: **الصحافة العربية**: ١٤٥.
(٣٢) انظر: د. إبراهيم عبده: **تاريخ الوقائع المصرية**: ٥٥ ـ ٥٧.

وخلافًا لرأي قسطاكي إلياس، فلم تكن الوقائع وحدها في الميدان على عهد محمد علي وخلفائه إبراهيم وعباس الأول وسعيد[٣٣]، فقد أسس محمد علي بعد حملته الظافرة على سوريا سنة ١٢٤٩ هـ/ ١٨٣٣م «الجريدة العسكرية» لشؤون الجيش، لنشر الجرائم التي تقع في الألوية العسكرية بسوريا، ولم يلبث تقليص عدد الجيش من (٣٠٠٠٠٠) رجل إلى (١٨٠٠٠) رجل أن عجل بنهاية هذه الصحيفة[٣٤]، كما أمر إبراهيم باشا بإصدار الصحيفة «التجارية الزراعية» سنة ١٢٦٥ هـ/ ١٨٤٨م لشؤون التجارة والزراعة[٣٥].

وجاء عهد عباس الأول، وأخذت الحياة المصرية في الركود، فقد أغلق معظم المدارس بمستوياتها المختلفة بحجة الاقتصاد أو بدافع من طبيعة الحرص فيه، ثم أغلق المصانع والمعامل، وهي نتيجة لسياسة حاكم لا يؤمن بأثر التعليم في نهضة الأمة[٣٦]، وأمر بأن يقتصر توزيع الوقائع على الحائز على رتبة «فريق» أو «أميرلواء» و«أميرلاي» فقط[٣٧]، ولم يكن حظ «الوقائع» في عهد «سعيد» بأحسن من حظها في عهد سلفه[٣٨]، وقد شهد عهد سعيد تأسيس صحيفة عرفت باسم «السلطنة» للعمل على لفت نظر المصريين إلى الباب العالي، وما له عليهم من حقوق ولكنها سرعان ما اختفت[٣٩].

وعلى أية حال، فإن الصحافة في مصر نشأت في كنف الولاة والسلاطين، نشأت صحافة رسمية فحسب، وهي صحافة تتصل بتصور أولي الأمر لوظيفة الحكم وكيفية إدارة أمور البلاد في ظل السياسة ذات الطابع

---

(٣٣) نظر: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ١٠٥.
(٣٤) نظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة العربية**: ٣٢.
(٣٥) نظر: د. إبراهيم عبده: **أعلام الصحافة العربية**: ١١ ـ ١٢.
(٣٦) نظر: ص ٨٣ من هذا البحث.
(٣٧) نظر: د. إبراهيم عبده: **تاريخ الوقائع**: ٥٥.
(٣٨) نظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٣٩.
(٣٩) نظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٨٧.

المركزي العسكري التي وضع أساسها محمد علي، ولسنا نستطيع أن نزعم أن لهذه الصحافة الرسمية أثرًا مباشرًا في توجيه الرأي العام أو خلقه، وإن كانت الصحافة الرسمية في ذلك العهد تعد مصدرًا من مصادر التاريخ المصري الحديث، وربما يعود عدم تأثيرها في خلق رأي عام أو توجيهه إلى أن قراء هذه الصحف قليل بالإضافة إلى تعبيرها عن السياسة الرسمية للدولة فحسب، باستثناء الفترة القصيرة في رئاسة الطهطاوي لتحريرها. وبالتالي فلم تؤثر صحافة تلك الفترة على مسيرة الفكر المصري في تلك الحقبة[٤٠]، وذلك على النقيض من الصحافة الشعبية التي تعبر عن آراء المفكرين في كيفية النهضة الحديثة في مستوياتها المتعددة، وبالتالي تصبح تلك الصحافة أداة أساسية مؤثرة في تحديد مسار الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر، سواء من خلال الدعوة إلى العودة إلى الإسلام وإعادة تكييف الفكر الإسلامي مع الواقع المعيش أو من خلال الدعوة إلى الغرب وبناء النهضة المصرية على أسس ليبرالية غربية، وهذا ما سوف نجده في عصر إسماعيل.

لقد جاء عصر إسماعيل ليكون العصر الذهبي الثاني للصحافة في مصر بصفة عامة، وكان إسماعيل شديد الولع باحتذاء الأوروبيين، أراد أن يقلدهم في نظام الحكم وميدان الثقافة والتعليم وهكذا كانت الصحافة إحدى الوسائل التي استخدمها لتحقيق سياساته، وتنفيد أهدافه، فاهتم بالصحف الرسمية المصرية أولاً، ثم بالصحف خارج مصر، بعد أن أدرك بعض أسرار تقدم أوروبا وأهمية الصحافة فيها[٤١]، وقد كان إسماعيل - كما يرى بعض الباحثين - أقدر رجال الحكم في القرن الماضي في الشرق والغرب على توظيف الصحافة في شؤون الدولة، تُعَاوِن وزير خارجيته إذا نزح إلى أوروبا، وتسند وزير داخليته في شؤون الحكم، وتؤيد دعائم سلطانه، وتنافس مدارسه في تعليم شعبه وتسهم في إعداد رأي عام حر، لم يشهد له الشرق مثلاً من قبل[٤٢].

---

(٤٠) انظر: أديب مروة: **الصحافة العربية**: ١٩٠ - ١٩١.

(٤١) انظر: د. إبراهيم عبده: **أعلام الصحافة العربية**: ٢٨.

(٤٢) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٤١ وما بعدها.

وأعلن إسماعيل عن رغبته في جعل «الوقائع» جريدة محترمة، فظهرت بها أقسام جديدة عديدة: العادات، الأدب الحديث، وكتابات أجنبية عن مصر، وكان هناك اهتمام بمشكلات التعليم وأخباره، ووسائل الترفيه لعلية القوم، والإعلانات التجارية والقضائية، والأخبار البرلمانية المفصلة. ولكن الصحيفة ما لبثت حين تأزمت الأحوال في مصر أن اضطرت إلى الانطواء أمام عداء الدول الكبرى للخديو، فتتابعت في الصحيفة بين عامي ١٢٩٧ هـ/ ١٨٧٩م، ١٢٩٨ هـ/ ١٨٨٠م التحذيرات والتهديدات: ضد التطرّف السياسي ومثيري الاضطرابات والفتن، مع ذلك فقد قام الشيخ أحمد عبد الرحيم بنشر مقال افتتاحي خطير بعنوان: «العدالة والعلم» يعتبر الأول من نوعه ولعلّه أول مقال حقيقي فيما سيعرف بعد ذلك بالأدب الصحفي المصري، وكان يمثل في ذات الوقت ردًا عنيفًا على حملة التهديدات التي سبقت الثورة[٤٣]. كما استأنفت الجريدة «العسكرية المصرية» صدورها في عام ١٢٨٢ هـ/ ١٨٦٥م مع الانتفاضة العسكرية التي شملت البلاد، ومع ذلك فلم تتجاوز طبعة شهرية تختلف تمامًا عن مثيلتها في عهد محمد علي، وكانت تنشر المقالات العسكرية، وأخبار الأحاديث السياسية العالمية، وكان الهدف منها هو إفادة الجيش: القادة والضباط، والجنود بإذاعة القرارات التأديبية[٤٤]. وفي عام ١٢٩١ هـ/ ١٨٧٤م صدرت جريدة جديدة باسم «أركان حرب الجيش المصري» وكان القصد من إنشائها تقدم الجيوش المصرية في الفنون الحربية، وإطلاع الجيوش على الوقائع والحوادث العسكرية التي تقع في البلاد الأجنبية[٤٥].

وأخذت «روضة المدارس» مكانة خاصة في الصحافة المصرية على عهد إسماعيل، وهي مجلة أنشأها علي مبارك في سنة ١٢٨٧ هـ/ ١٨٧٠م، في وقت كان يلي فيه شؤون التعليم بغرض دعم النظام التربوي

---

(٤٣) السابق: ٤٤.

(٤٤) انظر: د. إبراهيم عبده: **أعلام الصحافة العربية**: ٣١ ـ ٣٣.

(٤٥) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٨٩ وما بعدها.
أديب مروة: **الصحافة العربية**: ١٩١ وما بعدها.

الذي أقامه، وتستهدف الإسهام في صقل عقول التلاميذ والمثقفين وحساسيتهم، كما تهدف ـ أيضًا ـ إلى النهوض باللغة العربية، وإحياء آدابها، ونشر المعارف الحديثة، وقد عهد بإدارتها إلى رفاعة الطهطاوي الذي أصبح ابنه رئيسًا لتحريرها، ومن كتابها: الطهطاوي حتى وفاته، وعلي فهمي، وعلي مبارك، وعبد الله فكري، وحسين المرصفي، وحسونة النواوي[٤٦]. وكان الطهطاوي في «روضة المدارس» مطلق التصرف، فكانت صفحاتها تضم خير ما عرف في عصر إسماعيل من أدب وسياسة، وفكر، واجتماع، كما حفلت بموضوعات في الطب والزراعة والتجارة[٤٧]. ولقد كانت الإنجازات التي تمت خلال ثماني سنوات هي عصر الجريدة عظيمة؛ فمصر تدين لهذه الجريدة بتشكيل لغة الكتابة وإعداد كتاب المقالات والصحفيين[٤٨]، ولقد كانت «روضة المدارس» أكثر من مجلة علمية وأشبه بكلية من كليات الجامعة[٤٩].

وعلي أية حال، فإن الأمر البالغ الأهمية في عصر إسماعيل هو ظهور الصحافة الشعبية أو غير الرسمية التي ستترك أثرًا كبيرًا في تطور الحياة المصرية، وينظر التاريخ إلى إسماعيل على أنه المنشئ الثاني لهذه الصحافة[٥٠]. ولقد أدرك إسماعيل ضرورة إنشاء مجلس نيابي هو مجلس شورى النواب عام ١٢٨٣ هـ/ ١٨٦٦م، ورأى وجوب إنشاء صحيفة شعبية تمثل المجلس واتجاهاته، فأوحى إلى أبي السعود أفندي بأن يصدر جريدة «وادي النيل»، وكان الهدف منها إفساح ساحة للجدول لتغذية الرأي العام الناشئ[٥١].

---

(٤٦) انظر: د. إبراهيم عبده: **أعلام الصحافة العربية**: ٤٧ ـ ٤٨.
(٤٧) انظر: زايد: **علي مبارك**: ٨٨ ـ ٨٩.
(٤٨) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية في مصر**: ١/ ١٤٣.
(٤٩) انظر: سيد محمد السيد: **الصحافة المصرية في عهد الخديو إسماعيل**: ١.
أديب مروة: **الصحافة العربية**: ١٩٠ ـ ١٩١.
(٥٠) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٥٩ وما بعدها.
(٥١) انظر: د. سامي عزيز: **الصحافة المصرية**: ١٨.

وفي سنة ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م شجع أبو السعود ابنه على تأسيس صحيفة «روضة الأخبار» وهي صحيفة: سياسية، وعلمية، وأدبية، ومالية، وتجارية[٥٢]. وفي عام ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م قام كاتبان هما: إبراهيم المويلحي وعثمان جلال بتأسيس مجلة أسبوعية باسم «نزهة الأفكار»[٥٣]، كما ظهرت بعض المجلات الأخرى، مثل «يعسوب الطب» وهي أول مجلة علمية باللغة العربية[٥٤].

ولقد أدت هجرة الشوام إلى مصر بعد مذبحة عين القمر «سنة ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م إلى ازدهار الصحافة الشعبية بها في ذلك العهد، فصدرت «النحلة الحرة» للقس لويس صابونجي سنة ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م. و«الكوكب الشرقي» لسليم حموي سنة ١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م، والأهرام و«صدى الأهرام» لسليم تقلا سنة ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م، و«حقيقة الأخبار» لأنيس خلاط و«مصر» لأديب إسحاق، و«أبو نظارة زرقا» ليعقوب صنوع، و«الاسكندرية» لسليم حموي، و«التجارة» لسليم نقاش، و«بستان الأخبار» للبليهي، و«مرآة الشرق» لسليم عنجوري، و«الكوكب المصري» لموسى كاستلي سنة ١٢٩٧هـ/ ١٨٧٩م[٥٥].

ولقد أثر مقدم جمال الدين الأفغاني إلى مصر تأثيرًا كبيرًا على تطور الصحافة الشعبية بها في عهد إسماعيل، إذ أدرك ما ستكون عليه الصحافة من قوة وتأثير في القريب العاجل من حياة الشرق، فشجع بعض الموهوبين على احتراف الصحافة، وكان من بين هؤلاء أديب إسحاق، ويعقوب صنوع وسليم عنجوري، بالإضافة إلى تحريره «العروة الوثقى» مع الشيخ

---

(٥٢) انظر: سيد محمد السيد: **الصحافة المصرية**: ١٠.
(٥٣) انظر: د. إبراهيم عبده: **تطور الصحافة المصرية**: ٤٦.
(٥٤) انظر: قسطاكي الياس: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ١٠٩.
أمين سامي: **التعليم في مصر**: ٣٥، ١٠٥.
سامي عزيز: **الصحافة المصرية**: ١٨.
د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية**: ١/ ٢٧ ـ ٢٨.
(٥٥) انظر: فيليب دي طرزي: **تاريخ الصحافة العربية**: ٣/ ١٣.

محمد عبده باريس[٥٦].

ويعزل إسماعيل شهدت مصر عهدين من عمر الصحافة المصرية: كانت في أولهما صحافة رسمية بل إدارية تواكب مسيرة الدولة الثقافية والتربوية والإعلامية، وبعد فترة جاء عهد آخر اتخذت الصحافة فيه شكلها الحديث، وظهرت الصحافة الخاصة التي انقسمت إلى صحافة وطنية وصحافة متجهة نحو أوروبا، لقد كانت تلك الصحافة عندئذ ذات طابع سياسي إلى حد بعيد، إلا أنها كانت تخصص أكبر جزء من مساحتها للآداب والعلوم والاقتصاد والفنون وللوافد الحضاري من العصر الصناعي في أوروبا[٥٧].

لقد أدى ازدهار الصحافة الشعبية التي كانت صاحبة الفضل الأول والأخير في النهضة المصرية[٥٨] إلى شيوع بعض الأفكار الغربية الحديثة التي تتعارض بوجه ما مع بعض قيم الإسلام، ولعبت الصحافة السورية المسيحية دورًا كبيرًا في العمل على إذاعة بعض الأفكار الجديدة بين المسلمين، كفكرة القومية المصرية التي تحدد المواطنة على غير أساس الدين، بل على أساس المشاركة في المنفعة، وقد تمثلت هذه الدعوة لدى سليم تكلا في شعار «مصر للمصريين» بمفهوم غير المفهوم الذي قصده منه رجال الثورة العرابية، أو شعار حب الوطن وما يستلزمه من خير العمل[٥٩].

وقد أخذت هذه الدعوة إلى الوطنية المصرية طابعًا إسلاميًا[٦٠] في كتابات رفاعة الطهطاوي الذي يعتبره بعض الباحثين أول مفكر مصري في

---

(٥٦) انظر: د. أنور عبد الملك: نهضة مصر: ١٩٦.

(٥٧) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: أدب المقالة الصحفية: ١/ ٤٣.

(٥٨) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p.344.

أمين سامي: التعليم في مصر: ٣٥.

(٥٩) انظر: ص ٢٢٣ من هذا البحث.

(٦٠) انظر: فاروق أبو زيد: تطور الفكر الليبرالي: ٣٧.

العصر الحديث نعثر لديه على البدايات الجنينية لفكرة الوطنية المصرية[٦١]، والجديد في فكر الطهطاوي هو تأكيد فكرة الانتماء القومي والوطني الذي يجعل أبناء الوطن الواحد إخوة في الوطنية بغضّ النظر عن اختلافهم في الدين[٦٢]، فمن الواجب التمييز بين الوطن والأمّة[٦٣] والوطن «هو عش الإنسان الذي فيه درج، ومجمع أسرته، ومقطع سرته.. ومما يدل على حرية الرجل وكرم غريزته حنينه إلى أوطانه وتشوقه إلى مقدم إخوانه[٦٤]»، وحب الوطن لديه شعبة من شعب الإيمان[٦٥].

وإذا كانت فكرة الوطنية عند الطهطاوي تأخذ طابعًا إسلاميًا، فإنها قد أخذت في كتابات الصحافة السورية والقبطية «كالوطن» «ومصر» طابعًا علمانيًا[٦٦]، لا يعتبر الدين فيه المعيار الأساسي لتحديد هوية الفرد وجنسيته، فالوحدة والتضامن بين أبناء الوطن المصري الواحد فوق الخلافات الدينية. كما دعا هؤلاء الأقباط إلى الفصل بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية، مؤكدين أن الاختلاف في العقيدة الدينية، لا يبرر الاختلاف في الرابطة الوطنية[٦٧].

١ ـ ب ـ كارثة الاحتلال البريطاني وازدواجية الفكر المصري

شهدت السنوات الأخيرة من حكم محمد علي تطورات اقتصادية واجتماعية هامة، تمثل بداية إقرار حقوق الملكية الكاملة للأراضي الزراعية، وكان انهيار نظام الاحتكار الذي أرسى دعائمه قد فتح الباب أمام تطور

---

(٦١) انظر: د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر العربي**: ١٠٨.

(٦٢) انظر: رفاعة الطهطاوي: **مناهج الألباب**: ١٨٧.

(٦٣) رفاعة الطهطاوي: **روضة المدارس**، عدد ١٠، السنة الخامسة ١٨٧٤، نقلاً عن: فاروق محمد أبو زيد: **تطور الفكر الليبرالي**: ٣٨.

(٦٤) انظر: رفاعة الطهطاوي: **المرشد الأمين**: ١٢٥.

(٦٥) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p.344.

(٦٦) انظر: فاروق محمد أبو زيد: **تطور الفكر الليبرالي**: ٧٢.

(٦٧) انظر: صلاح عيسى: **الثورة العرابية**: ٢٢٩.

برجوازية تجارية لعبت دورًا هامًا في أواخر عصر إسماعيل وفي أثناء الثورة العرابية[٦٨] ولكن مصر دخلت بالاحتلال الإنكليزي الذي أعقب الثورة العرابية طورًا جديدًا من أطوار التطور الذي أخذت بأسبابه منذ فترة ليست بالقليلة، فالتيار الغربي الذي كان يؤثر فيها من خارج الحكم أصبح يعمل فيها من داخله أيضًا[٦٩]، وهو أمر أدى إلى تنشيط آليات التبعية الثقافية والفكرية للغرب، بقصد تسييد النموذج الحضاري الغربي، وطرحه كبديل وحيد لأية إمكانية لتطوير المجتمع المصري.

وكرد فعل للتغلغل الأجنبي جاءت الثورة العرابية التي أسهمت بنصيب وافر في تطور الصحافة المصرية[٧٠]، وتعتبر «المفيد» من خيرة صحف الثورة، فقد دأبت على نشر افتتاحياتها عن مصر ومشاكلها في أسلوب وطني عنيف[٧١]، وهي لم تكن تمثل العناصر العسكرية أو المذاهب السياسية وحدها، بل حفلت صفحاتها بكثير من المقالات الاجتماعية والاقتصادية المتعة[٧٢]. وكذلك وجدنا صحيفة «الطائف» التي كان يحررها عبد الله النديم صاحب «التنكيت والتبكيت» وخطيب الثورة العرابية وكاتبها غير منازع، وكانت صحيفته في أول أمرها تنتقد المساوئ الاجتماعية العامة كالمواخير والحانات والمراقص التي غزت القاهرة في ظل الامتيازات الأجنبية وتحت حمايتها، ثم انتقلت من المقالات الاجتماعية الخالصة إلى الموضوعات السياسية العميقة، وكان من أهم وظائف «الطائف» الدفاع عن الثورة ورجالها[٧٣]، وهذه الصحف التي ناصرت الثورة العرابية، أوقفت عن الصدور بعد فشل الثورة، وتسليم القاهرة للمحتلين[٧٤].

---

(٦٨) انظر: صبحي وحيدة: في أصول المسألة المصرية: ٢٢٩.
(٦٩) انظر: أديب مروة: في أصول المسألة المصرية: ٢٠٣ - ٢٠٤.
(٧٠) انظر: د. إبراهيم عبده: تطور الصحافة: ١١٣.
(٧١) السابق: ١٢٢ - ١٢٥.
(٧٢) انظر: قسطاكي إلياس: تاريخ تكوين الصحف المصرية: ١١٨.
(٧٣) انظر: د. إبراهيم عبده: تطور الصحافة: ١١٣.
(٧٤) انظر: ص ٦٥٦ من هذا البحث.

ولقد جسد البرنامج السياسي للثورة العرابية ملامح خطاب أيديولوجي وطني كادت عناصره أن تتكامل، وكانت فكرة الوطن عنصرًا أساسيًا في هذا الخطاب رغم كونها لم تطرح باسم القومية المصرية المستقلة، إذ امتزجت بالانتماء الإسلامي[٧٥]، ويمكن القول بأن الخطاب الأيديولوجي للثورة العُرابية رغم عدم اكتماله قد عبّر عن محاولة جديدة للإحياء الإسلامي، وتبدو سيطرة الخطاب الإسلامي التجديدي في الثورة العرابية معبرة عن هيمنة الفكر الإسلامي على كافة الأصعدة الثقافية والأيديولوجية في تلك المرحلة التاريخية، فقد كانت الغلبة ما تزال سائدة للتوجهات الإسلامية على كافة أنشطة الحياة السياسية والثقافية والفكرية[٧٦]. ولم تبدأ غلبة الفكر الغربي كنظريات سياسية واجتماعية وكمعيار للاحتكام ومصدر للتشريع في البيئة المصرية إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[٧٧].

وقد نجم عن كارثة الاحتلال البريطاني وسياساته الاقتصادية والإدارية والثقافية، وبصفة خاصة في مجال التعليم، ظهور مشكلة ازدواجية الثقافة والفكر في مصر، حيث ظهر اتجاهان: أحدهما، ينظر إلى قديم المسلمين والعرب يتغنى به ويستوحيه، وآخر متأثر بالثقافة الغربية ينظر إلى ما حققه الغرب في حاضره من تفوق، ويزينه للمسلمين، ويدعوهم إلى احتذائه، وتصارع هذان الاتجاهان في كل شؤون الحياة، وقد كان هناك معتدلون ومتطرفون في كلا الاتجاهين.

لكن سلطات الاحتلال أخذت بعد هزيمة العرابيين في سنة ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م، تعمل على التوطيد لنفوذها في مصر، وتحقيق مخططاتها في الهيمنة على كافة مناحي الحياة السياسية في مصر، فأهملت الحياة النيابية، وسرح الجيش، وفرضت الحماية الإنكليزية مع تعيين اللورد

---

(٧٥) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٢٦.

(٧٦) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٢٧.

(٧٧) انظر: د. سامي عزيز: **الصحافة المصرية**: ٦٨ وما بعدها.

كرومر قنصلاً عامًا، وكان من الطبيعي أن يمكن الاحتلال لنفسه على أرض هذه البلاد عن طريق التواجد العسكري، والسياسي والثقافي، وكان الطريق إلى ذلك العمل على إنشاء تربية تجنح إلى الاستكانة والخضوع. وأن يكون الاقتصاد اقتصادًا متخلفًا، وأن يجمد المجتمع جمودًا يعوقه عن الحركة والتطور، وأن تحطم الثقافة الأصلية وقيمها الأساسية ليتقبل المجتمع الثقافة الاستعمارية في شكلها دون مضمونها، وقد اتجهت سلطات الاحتلال إلى تصفية الشعور الوطني بمصر، فقامت بإغلاق صحف الثورة، وإبعاد الصحفيين الوطنيين، ومنع تهريب الصحف العربية إلى مصر، واستمرار العمل بقانون المطبوعات الذي صدر في عام ١٢٩٨ هـ/ ١٨٨١م أمدًا طويلًا، مما كان له أثر سيِّئ على صحافة مصر وثقافتها(٧٨).

لقد أدرك الاحتلال البريطاني في مصر قدرة الصحافة على التأثير في الأُمّة، إذ إن الشخص الشرقي حساس جدًا من ناحية النقد الصحفي، وهو سريع التصديق لما يقرأه في الصحف، بل إن مجرد نقد شخصي في صحيفة محلية يحيل الحياة إلى شيء لا يطاق(٧٩)، فدفع هذا رجال الاحتلال إلى الاهتمام بالصحافة المصرية، ومن ثم نشطوا في إصدار صحف يحاربون بها الصحف الوطنية وأيد الاحتلال صحفه تلك ماديًا وأدبيًا حتى يضمن لها التوسع والانتشار، فأصبحت الصحف مجموعتين رئيسيتين: مجموعة موالية للاحتلال على رأسها «المؤيد» وعدة جرائد وطنية لا هم لها إلا مهاجمة الاحتلال والمطالبة بالجلاء(٨٠). وليس معنى ذلك أن جميع الصحف المصرية في ذلك الوقت، كانت تندرج تحت هذا التقسيم، فقد كانت هناك أيضًا صحف ليس لها لون محدد أو موقف بعينه أو أنها استطاعت في كثير من الأحيان أن تظل حقيقة اتجاهاتها متسترة بستار الحيدة والموضوعية، أو أنها تقلبت بين أكثر من اتجاه حتى بَهَتَ لونُها أو اختلط وصعب تمييزه وتحديده. كما أن ذلك التقسيم لا يعني أيضًا أن كل صحيفة التزمت بخط

---

(٧٨) See: Newman: *Great Britian in Egypt* pp. 166-167.

(٧٩) انظر: قسطاكي الياس: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ١٢٨.

(٨٠) انظر: أنور الجندي: **الصحافة السياسية**: ٤.

معين لم تحد عنه أو استمرت ثابتة على موقف واحد.

ولقد أيدت الصحف الموالية للاستعمار نظرياته في التعليم وكونه وسيلة لتخريج الموظفين، وتحريمه على الطبقات الفقيرة، والدعوة إلى استعمال اللغة العامية واللهجة المحلية بدلاً من الفصحى وتمجيد الآثار والحفريات المرتبطة بالحضارات البائدة والتاريخ المحلي والإقليمي ودعمه، ومحاربة اللغة العربية والتراث العربي الإسلامي من أطراف خفية، ومحاولة بلبلة الخواطر بنظريات متعددة، كالمحلية والإسلامية والعربية والبحر أوسطية، وتمجيد آراء الغرب وثقافته وأعلامه، والتهوين من أمجاد العرب والمسلمين، وإثارة أسباب الاختلاف المذهبي بين طوائف المسلمين[٨١].

وربما كانت أبرز العوامل والقوى المؤثرة في صحافة هذه الفترة تتمثل في عاملين أساسيين: ١ ـ تركيا التي بقيت تحاول إثارة النفوس ضد الاحتلال، وكان الكثيرون من المصريين يدينون لها بالولاء الديني لا الولاء السياسي ـ ٢ ـ والاحتلال الذي عكف على مقاومة النفوذ التركي، واقتلاع آثاره من النفوس، وقد كان للاحتلال مؤيدوه المخلصون بين السوريين والمسيحيين الذين كانوا ناقمين على تركيا واستبدادها وغلظتها، وتفريقها بين عناصر الأمة[٨٢]، ولقد كان شعار الجامعة الإسلامية لدى مصطفى كامل ونظرائه ـ مزيجًا من السياسة والدين، وكانت العلاقة بالدولة العثمانية حجة سياسية على الاحتلال الإنكليزي.

لقد انعكست الازدواجية الثقافية التي أوجدها وأكدها الاحتلال البريطاني في مصر على إزدواجية الخطاب الأيديولوجي الذي تبنته الصحافة

---

(٨١) انظر: صلاح قبضايا: **الصحافة المصرية**: ٤٤ ـ ٤٥.

(٨٢) انظر: فاروق محمد أبو زيد: **الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية**: ١٧٩، ١٩٥.
تطور الفكر الليبرالي: ١٠٢.
وقسطاكي الياس: **تاريخ تكوين الصحف المصرية**: ١٢٧ ١٢٨.
فيليب دي طرزي: **تاريخ الصحف العربية**: ١/٦١ ـ ٦٣.
إبراهيم البيومي، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**: ٣٤ وما بعدها.
سامي عزيز: **الصحافة المصرية** ١٦٢ ـ ١٦٦.

المصرية آنذاك، وعلى بروز اتجاهين في الصحافة المصرية خلال القرن الحالي:

الأول: تيار التجديد الإسلامي وتيار الصحوة الإسلامية، وقد جسد هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في «العروة الوثقى»، ورشيد رضا في «المنار» ومصطفى كامل في «اللواء» وعلي يوسف في «المؤيد»، وحسن البنا في صحف الإخوان الأسبوعية واليومية، ومنها مجلة «النذير» الأسبوعية، ومجلة «المنار» الشهرية، ومجلة «الإخوان المسلمون» النصف شهرية، ومجلة «الشهاب» الشهرية، ومجلة «الكشكول الجديد»، وجريدة «الإخوان المسلمون» اليومية(٨٣).

والثاني: اتجاه ليبرالي دعا إلى القومية المصرية أو الفرعونية بمشرب علماني والعقلانية ونادى بعض رموزه بضرورة الانتقال من المرحلة الغيبية الدينية إلى مرحلة العلمية العقلية، نجد ذلك في «المقطم» و«الجريدة» و«السياسية الأسبوعية» و«السياسة اليومية»، و«المقتطف» و«الوطن»، و«مصر» و«العصور» و«شبرا»، و«الفجر الجديد». و«الجماهير»، و«الضمير»(٨٤).

٢ ـ الترجمة

٢ ـ أ ـ الترجمة وأثرها على الفكر المصري الحديث

كانت الترجمة ـ بجانب علوم التراث ـ أداة هامة من أدوات النهضة،

---

(٨٣) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: **أدب المقالة الصحفية**: ٦/١٢.
فاروق أبو زيد، **الفكر الليبرالي**: ٥٢، ٦٩، ٧٦، ١٤٩، ١٥٠.
رفعت السعيد: **الصحافة اليسارية**: ٢٠ ـ ٥٩، قسطاكي الياس: **تاريخ الصحف المصرية**: ١٢٥ ـ ١٢٧.
أنور الجندي: **الصحافة السياسية**: ٥٩٠ ـ ٥٩١.

(٨٤) انظر: د. عبد الحميد مدكور: **في الفكر الفلسفي الإسلامي**: ٧٨ وما بعدها.
محمد حافظ دياب: «الترجمة وأسئلة النهضة «في» الوحدة» عدد: ٦١ ـ ٦٢ سنة: ١٩٨٩: ٣٦ ـ ٣٧.

عبر مرحلتين حاسمتين من تاريخ الأُمّة العربية:

الأُولى، حين خرج العرب من الجزيرة يحملون العقيدة الإسلامية واللغة العربية والفكر المشتق منهما، وامتدت فتوحاتهم، فاقتضت ظروفهم الحضارية الجديدة التوجه نحو تنظيم الحياة بكل مقوماتها، والاتصال بثقافات أُخرى كالفارسية واليونانية وغيرهما، فقامت أكبر حركة ترجمة انطلقت في العصر الأموي، واكتملت ببناء بيت الحكمة في عهد المأمون بهدف الاعتناء والإفادة من الثقافات واللغات والتجارب الحضارية الأُخرى، وما تتضمنه من مختلف المعارف والعلوم من رياضيات، وهندسة وفلك، ومنطق، وعلوم فلسفية.

والمرحلة الثانية؛ حدثت في مطالع القرن الماضي في ظروف تململ الفكر الإصلاحي وإحساسه بالفجوة الكبيرة بين الشرق والغرب، وتطلعه لاجتياز الحاجز بين التقدم والتأخر، وهنا عادت الترجمة مرة أُخرى لتصبح أداة هامة من أدوات النهضة، ووسيلة أساسية لنقل علوم الغرب إلى الشرق(٨٥).

على أن هناك فارقًا بين هاتين المرحلتين أو المواجهتين: ففي الأُولى كان العرب في مركز قوة، وكانت المفاهيم والأفكار المطلوب نقلها محددة، وفي المقابل فإن المواجهة الجديدة جاءت في ظل علاقة سيطرة وتبعية، وبعد فترة من الركود، كان العرب فيها نسبيًّا أقل إبداعًا من الغرب(٨٦). مما جعل من نشاط الترجمة حين بدأت آنذاك يبدو أشبه باستعادة الذاكرة.

وتظهر أهمية الترجمة باعتبارها أداة مؤثرة في النهضة الحديثة وتطور

---

(٨٥) انظر: عبد الكريم ناصيف: «الترجمة «في» الوحدة» عدد: ٦١ ـ ٦٢ سنة ١٩٨٩: ٥٨.

د. حامد طاهر: «الترجمة ودورها في الفكر العربي «في» دراسات عربية وإسلامية» عدد: ٨ سنة ١٩٨٩: ٨٠.

(٨٦) انظر: د. محمد حافظ دياب: الترجمة وأسئلة النهضة في «الوحدة» عدد ٦١ ـ ٦٢ سنة ١٩٨٩: ٣٧.

الفكر العربي في مصر من خلال أمور عدة، منها:

١ ـ الترجمة محرض ثقافي يفعل فعل الخميرة الحفازة في التفاعلات الكيميائية، إذ تقدم الأرضية المناسبة التي يمكن للمبدع والباحث والعالم أن يقف عليها، ومن ثم ينطلق إلى عوالم جديدة يبدع فيها ويبتكر، هذه الأرضية تصنعها الترجمة بما توفره من معارف وإبداعات الشعوب الأخرى التي حققت تراكمًا عبر التاريخ، فتتيح الترجمة بذلك فرصة لدفع النخبة الفكرية من النقطة التي بلغتها الثقافة البشرية وليس من الصفر، وكذلك بما تقدمه من نماذج وأساليب حضارية أبدعتها الشعوب الأخرى عبر كفاحها الدائب المتواصل لتحسين عمل العقل البشري وتطور المعرفة الإنسانية.

وعملية التحريض التي تقوم بها الترجمة نراها واضحة لدى كل الأُمَة حين تتهيأ لبلوغ طور حاملة المشعل الحضاري، إذ تسبق حركة الترجمة دائمًا حركة التأليف بالمعنى العام للكلمة، وتمهد الأولى للثانية عادة، بحيث يبدو جليًا إذا ما ألقينا نظرة على تاريخ الأمم أن حركة الترجمة تكون دائمًا هي المرحلة الانتقالية ما بين مرحلة الجدب، أي عدم العطاء بالمعنى الحضاري والثقافي وبين مرحلة الإبداع والتأليف[٨٧].

٢ ـ الترجمة تعقد صلة بين الشعوب الأرفع حضارة والأدنى حضارة، ذلك أن الإنسان في سعيه الحثيث والدائب لاكتساب المعرفة يتطلع دائمًا إلى من سبقه في هذا الميدان، لهذا تغدو المراكز الحضارية في العالم مراكز نور وإشعاع تجذب الآخرين، ولهذا السبب غدت بغداد مثلًا المنارة المضيئة للعالم ذات يوم، كما كانت قبلها روما وأثينا، وجاءت بعدها باريس ولندن، وتلعب نقاط الاحتكاك الجغرافية دور الجسر الحقيقي بين المناطق الأرفع حضارة وتلك الأدنى حضارة فالتماس والاحتكاك بين شعبين متباينين ثقافيًا وحضاريًا يدفع الأقل ثقافة إلى تقليد الأرفع ثقافة

---

(٨٧) انظر: عبد الكريم ناصيف: «الترجمة «في» دراسات عربية وإسلامية» عدد ٨ سنة ١٩٨٩: ٥٨ ـ ٥٩.

وتحصيل ما لديه من معرفة سواء بالتحصيل المباشر أي التعلم والنقل الحرفي أو الترجمة والتعليم غير المباشر، وفي حضارتنا العربية لعبت أسبانيا وصقلية والبندقية دور الجسر، إذ انتقلت عبرها معارف العرب وعلومهم مترجمة إلى لغات أوروبا، ودرست في مدارسها وجامعاتها إلى أن أعطت أكلها في عصر النهضة[٨٨].

٣ ـ الترجمة وسيلة أساسية لنقل العلوم والتكنولوجيا، وهي عنصر أساسي في التربية والتعليم، والأداة التي يمكننا بها مواكبة الحركة الفكرية والثقافية في العالم[٨٩] فعندما يزدهر الفكر القومي في لغة من اللغات تزدهر الترجمة إليها، باعتبار ذلك نوعًا من التطعيم الذي يحسن النسل، ويساعد على إنتاج أصناف أقوى وأفضل، كما هو مشاهد حاليًا في لغات الأمم المتقدمة[٩٠]، فلا يكاد يصدر كتاب في لغة أخرى حتى يسرعوا في ترجمته إلى لغتهم لإغناء اللغة وإثرائها، ذلك أن الميادين الجديدة التي تخوضها الترجمة تقتضي منها بالتأكيد أن تبحث عن صيغ جديدة، ومصطلحات جديدة، وهذا كله إغناء للغة وتطويرها[٩١].

وفي الجملة، فإن الترجمة تلعب دورًا بالغ الأهمية في نقل المعارف والثقافات بين الشعوب فاليونان يرسلون طلاب العلم إلى مصر القديمة للتعليم ونقل معارفها في الحساب، والفلك، والهيئة إلى الإغريقية، ثم يأتي الرومان فينقلون عن الإغريقية آدابها وفلسفاتها، ثم يأتي العرب فينقلون عن الإغريقيين وغيرهم. وفي العصر الوسيط تندفع الأمم الأوروبية إلى نقل المعارف عن العرب، ثم تدور الدائرة ويعود العرب ـ وقد وجدوا أنفسهم متخلفين عن ركب الحضارة بعد عصر التخلف الحضاري ـ للنقل عن

---

(٨٨) السابق.

(٨٩) انظر: د. حامد طاهر: «الترجمة «في» دراسات عربية وإسلامية» عدد ٨ سنة ١٩٨٩: ٨٠.

(٩٠) انظر: عبد الكريم ناصيف: «الترجمة «في» الوحدة» عدد: ٦١ ـ ٦٢ سنة ١٩٨٩: ٦٠.

(٩١) انظر: هاشم صالح: «دور الترجمة في تشكيل الفكر العربي المعاصر «في» الوحدة» عدد: ٦١ ـ ٦٢ سنة ١٩٨٩: ٢٥.

أوروبا، فالترجمة هي اللحمة التي تربط بين خيوط السداة في نسيج الحضارة البشرية، فهي تعبر عن أبعاد حضارية قابلة للتعيمم والانتشار في إطار علاقات حية بين شعوب حية، ذات إبداع خالد في مختلف مجالات الفكر والثقافة، وبدونها لا يكون من الممكن حفظ الكثير من التراث الثقافي العالمي، كما أنها حوار موضوعي بين قوى بشرية ذات ثقافات متعددة ومتنوعة.

وهذه الترجمة التي تشكل أداة أساسية في نهضة الفكر المصري المعاصر، لا بد أن تكون ترجمة إيجابية فاعلة، حتى تستطيع أن تندمج في نسيج الثقافة العربية التقليدية، حتى لتصبح وكأنها جزء لا يتجزأ منها، والترجمة على هذا النحو تمنع خطرين: «خطر الحنين الماضوي والاستلقاء في أكناف الآباء والأجداد. وخطر الاستلاب والضياع فيما هبّ ودب دون وعي أو هضم، ودون غربلة وانتقاء[٩٢]».

ويبالغ أحد الباحثين المعاصرين في أهمية الترجمة باعتبارها أداة أساسية من أدوات تشكيل الفكر العربي الحديث، قائلاً: «هل هناك من داع للقول بأن الترجمة تشكل في اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور الخطوة الوحيدة والأولى نحو تشكيل فكر عربي جديد؟ قد يقول بعضهم بأني أبالغ أو إنني ذهبت في الشطط والغلو بعيدًا، ولكني أقصد ما أقول بالحرف الواحد، فالمعركة اليوم في الساحة العربية هي معركة ترجمة، وبناء على نجاحها أو فشلها يتوقف نجاح أو فشل فكرنا، وبالتالي مستقبلنا ومصيرنا[٩٣]. والحق أن الترجمة لعبت ـ ولا تزال ـ دورًا أساسيًا في نهضة الفكر المصري المعاصر، إلا أن الأرضية التي أنتجت هذا الفكر هي بالأساس كانت موجودة في الواقع المصري المُعاش من خلال القضايا والإشكالات التي طرحها هذا الواقع على مسار الثقافة المصرية[٩٤].

---

(٩٢) السابق: ٢٠.

(٩٣) انظر: ص ٩٢ من هذا البحث.

(٩٤) انظر: جورج طرابيشي: «الترجمة «في» الوحدة» عدد: ٦١ ـ ٦٢ سنة ١٩٨٩: ٣٥.

وفي الجملة، فإنه ينبغي علينا عند تقصّي أثر الترجمة في إيجاد التمايز والازدواجية في الفكر المصري المعاصر أن نتخلص من الميل إلى المبالغة التي نجدها لدى بعض الدارسين، خاصة إذا أدركنا أن الترجمة باعتبارها وسيلة من وسائل نقل الغرب ثقافة وعلمًا إلى مصر والشرق، لم تكن تعبر في بعض الأحيان عن توجه قومي محدد، بقدر ما كانت تعبر عن رغبة السلطة الحاكمة ـ في دولة محمد علي ـ أو رغبة الشخص المترجم الذي يتجه إلى ترجمة أيديولوجية محددة، تعبر عن وجهة نظره أو الفكر الذي يعتنقه[٩٥]، وبالتالي فإن الترجمة في ظل غياب التوجه القومي والتكافؤ الثقافي بين الشرق والغرب، تحولت إلى قهر ثقافي واستعلاء من جانب الأقوى، كما تحولت إلى عامل استلاب يهدد بفقدان الشخصية القومية والارتماء في أحضان الآخر.

لقد كانت الترجمة التي رأى محمد علي أنها أول واجب على أعضاء البعثات[٩٦]، إحدى الوسائل لنقل علوم الغرب وحضارته بهدف تنظيم الجيش وبناء الدولة المصرية الحديثة، ويبدو أن أعمال الترجمة التي قام بها علماء الحملة الفرنسية، كانت مقصورة على ترجمة الوثائق الإدارية ليطلع عليها أفراد الحكومة. أما مؤلفات المستشرقين فإنهم لم ينتهوا منها أثناء الحملة، على أنها كانت فوق مستوى شعب أهمل تعليمه، فلا يستطيع أن يجني أية ثمرة منها، فإذا عكف بعض المستشرقين على الترجمة في أوقات الفراغ، كان ذلك بقصد المران والتسلية لا غير[٩٧].

لقد بدأت الترجمة في عصر محمد علي في مراحلها الأُولى لأجل معرفة الأوروبيين والإطلاع على مؤلفاتهم العلمية[٩٨]، وفي بداية المرحلة

---

(٩٥) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ٢٦.
جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٣٣.
د. أنور الملك: **نهضة مصر**: ١٣٩.
(٩٦) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ١٤، ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٩٧) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٤٠.
(٩٨) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ٥١ وما بعدها.

الأولى التي تمتد حتى عام ١٢٥٢ هـ/ ١٨٣٦م، أي إلى تأسيس مدرسة «الألسن» كان الغرض هو إمكان قيام حوار بين الأساتذة الأوروبيين وبين طلاب المدارس الحديثة الذين كانوا يجهلون اللغات الأجنبية، وكانت ترجمة المؤلفات الفرنسية والإيطالية إلى اللغة العربية أو اللغة التركية، تتم عن طريق بعض السوريين أو الأوروبيين في مصر[٩٩]. وفي هذه الحقبة (١٢١٩ هـ/ ١٨٠٥م - ١٢٥١ هـ/ ١٨٣٥م) تطالعنا أسماء مثل «عثمان نور الدين»، و«يوسف فرعون» و«عبد الله حسين»[١٠٠]، وتوضح الرسائل الموجهة إلى البعثات في أوروبا بأن المهمة الأولى لأعضائها، هي نقل علوم الغرب وفنونه وترجمتها إلى اللغة العربية[١٠١] بل إن محمد علي لم ينتظر عودتهم إلى مصر، فقد أمرهم بالشروع في الترجمة، وهم يتلقون العلم في أوروبا[١٠٢].

وفي سنة ١٢٥٢ هـ/ ١٨٣٦م أسست مدرسة «الإدارة والألسن» من أجل نقل كنوز الغرب إلى اللغة العربية[١٠٣]، ولقد كانت العناية كبيرة بتدريس اللغتين: العربية والفرنسية، وذلك لأسباب واضحة منها أن كل التلاميذ كانوا من المصريين الذين يعرفون العربية ولا يعرفون التركية ومنها أن ناظر المدرسة رفاعة الطهطاوي كان يتقن هاتين اللغتين، ومع هذا فقد درست الإنكليزية يومًا ما بمدرسة الألسن، وقام على تدريسها مدرس إنكليزي، والإيطالية، والتركية، والفارسية، وعلوم التاريخ والجغرافيا، والشريعة الإسلامية، والشرائع الأجنبية، فكانت أشبه بكلية للآداب وكلية للحقوق مجتمعتين[١٠٤].

لقد تعددت مناحي نشاط رفاعة الطهطاوي في مدرسة الألسن: ١ -

(٩٩) انظر: د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٣٣.
(١٠٠) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ٢٥.
(١٠١) انظر: د. عمر الدسوقي: **في الأدب الحديث**: ١/ ١٩.
(١٠٢) انظر: د. عمر الدسوقي: **في الأدب الحديث**: ١/ ٢٤.
(١٠٣) انظر: د. جمال الدين الشيال: **حركة الترجمة**: ٤٠ ـ ٤١.
(١٠٤) انظر: د. جمال الدين الشيال: **حركة الترجمة**: ٤٠ ـ ٤١.

فقد كان يشرف على المدرسة من الناحيتين الفنية والإدارية. ٢ ـ وكان يدرس للتلاميذ الأدب والشرائع الإسلامية والغربية. ٣ ـ وكان يختار الكتب التي يرى ضرورة ترجمتها، ويوزعها على المترجمين من تلاميذ المدرسة وخريجيها الملتحقين بقسم الترجمة، ويشرف على توجيههم أثناء قيامهم بها، ويقوم بمراجعة الكتب وتهذيبها بعد ترجمتها. ٤ ـ وكان يرأس كل عام لجنة امتحان تلاميذ «مكاتب المبتديان» ـ أي المدرسة الابتدائية الأولية ـ بالأقاليم ـ متحن تلاميذ تلك المكاتب ويصطحب المتفوقين منهم ليلحقهم بالمدرسة التجهيزية الملحقة بمدرسة الألسن[١٠٥]. وقد جمع الطهطاوي حوله نخبة من المدرسين الأكفاء، وقد اختار من بين المصريين مجموعة من خيرة رجال الأزهر: محمد الدمنهوري، وحسنين الغمراوي، وأحمد عبد الرحيم الطهطاوي، وخليل الرشيدي وغيرهم[١٠٦].

وقد استوعب قلم الترجمة الذي أنشئ سنة ١٢٥٧ هـ/ ١٨٤١م غالبية خريجي هذه المدرسة، وقد انقسم بدوره إلى أربعة أقسام: ١ ـ قلم ترجمة الكتب المتعلقة بالعلوم الرياضية ورئيسه محمد بيومي. ٢ ـ وقلم ترجمة العلوم الطبية والطبيعية ويشرف عليه مصطفى واطي أفندي. ٣ ـ وقلم ترجمة المواد الاجتماعية أو الأدبيّات كالتاريخ والجغرافيا، والمنطق، والأدب، والقوانين والفلسفة... إلخ ويشرف عليه خليفة محمود. ٤ ـ وقلم الترجمة التركية ويشرف عليه ميناس أفندي[١٠٧].

لقد رأى محمد علي أنه بحاجة إلى كميات كبيرة من الكتب باللغتين العربية والتركية فاستورد الكثير منها من تركيا، غير أنه رأى أن معظم هذه الكتب لا ترضي أطماعه، فأنشأ المطبعة العربية في بولاق، وراح يسعى لجمع الكتب التي يمكن أن تساهم في بناء مصر الحديثة، ففي سنة ١٢٢٤ هـ/ ١٨٠٩م أرسل عثمان نور الدين أول مبعوث مصري إلى أوروبا[١٠٨]،

---

(١٠٥) See: Heyworth Dunne: *An Introducation to the History of Education* p.268.

(١٠٦) انظر: د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٤٣.

(١٠٧) انظر: عمر طوسون: **البعثات**: ١١.

(١٠٨) انظر: د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٤٦.

لتلقي العلم في إيطاليا، وظل يتنقل بينها وبين فرنسا مدة ثماني سنوات، ولم يعد إلى مصر إلا في سنة ١٢٣٣ هـ/ ١٨١٧م، وقبل عودته أمره محمد علي أن يشتري لحسابه من فرنسا وإيطاليا كتبًا في مختلف العلوم والفنون بمبلغ (٥٠٠٠) روبل[١٠٩]. وفي عام ١٢٣٤ هـ/ ١٨١٨م أمر محمد علي بشراء (٦٠٠) كتاب فرنسي أخرى، وعندما استدعيت بعثة مسيو «بويه» الحربية كلف ضباطها أن يحضروا معهم مجموعة من الكتب الفرنسية في الفنون الحربية المختلفة[١١٠].

لقد كانت الترجمة في عصر محمد علي تستهدف خدمة المدارس، والمصانع، والجيش، والأسطول، والإدارات، وبعبارة أُخرى خدمة المنشآت الحديثة التي أقامها[١١١] وهذا استتبع بدورة أن تتجه الترجمة بصفة أساسية إلى العلوم الطبية والهندسية والعسكرية[١١٢]: ١ ـ الطب البشري والطب البيطري وما يتصل بهما من العلوم كالكيمياء والطبيعة. . . إلخ مما كان يدرس في مدارس الطب، والصيدلة، والزراعة. ٢ ـ والعلوم الرياضية من حساب وجبر وهندسة. . إلخ مما كان يدرس في مدارس الهندسة والمدارس الصناعية. ٣ ـ والعلوم الحربية والعلوم البحرية وما يتصل بهما من فنون الرسم مما كان يدرس في المدارس الحربية والبحرية. ٤ ـ والعلوم الاجتماعية أو الأدبية كالجغرافيا والتاريخ، والاجتماع، والفلسفة، والمنطق. . إلخ مما كان يدرس أو يترجم في مدرسة الألسن[١١٣].

وذكر جاك تاجر أن الكتب التي ترجمت في عصر محمد علي كانت (١٢٨) كتابًا، بالإضافة إلى (١٨) كتابًا بدون أسماء مترجميها موزعة بنفس النسب تقريبًا[١١٤]، ويعطي جمال الدين الشيال رقمًا أكثر دقة، وهو (١٩١) كتابًا، كما يشير إلى أن هناك بعض النصوص التي تشير إلى أن

---

(١٠٩) السابق.

(١١٠) السابق: ٤٥.

(١١١) See: P.J. Vatikiotis: *The Modern History of Egypt* p. 100.

(١١٢) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٤٤.

(١١٣) انظر: **حركة الترجمة**: ٤٦ ـ ٩٦.

(١١٤) انظر: د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٣٨.

هناك بعض النصوص التي تشير إلى ترجمة (٨٦) كتابًا ترجمت في هذا العصر، ومن ثم يكون مجموع الكتب المترجمة (٤١٢) كتابًا[١١٥].

لقد كان التفوق ـ كما سبق أن أسلفنا ـ معقودًا للفنون الطبية والعسكرية، وذلك بغرض إقامة دولة حديثة في مصر على نمط غربي تعتمد على التكنولوجيا الغربية لا على الأفكار، ومن ثم فإن ترجمة كتب آداب والعلوم الاجتماعية جاءت في مرتبة تالية.

ومن المفيد عقد مقارنة بين حركة الترجمة في الصدر الأول التي ازدهرت بصفة خاصة في عهد خلفاء بني العباس، وبين حركة الترجمة في مصر خلال القرن التاسع عشر: فبينما دخلت جميع العلوم والفلسفة الإغريقية باستثناء الأدب والتاريخ والفن في الأولى[١١٦]، فإن الفلسفة والمنطق والعلوم البحتة قد مست مسًا خفيفًا في القرن التاسع عشر[١١٧]. كذلك فإن انتشار هذه الكتب المترجمة بين الشعب المصري كان محدودًا، بينما وصلت ثمرات الترجمة الأولى إلى أكثر المثقفين حينذاك وذلك أن كل كتاب مترجم في مصر، كان يطبع منه ألف نسخة تصل إلى جمهور محدد، يتكون من رجال الحكم والسلطة وطائفة الأفندية وطلاب المدارس، ولم يكن هناك سوى كتابين وصلا إلى عامة الشعب هما: «كنوز الصحة ويواقيت المنحة»، و«الدر الغالي في معالجة أمراض الأطفال»، حيث أمر محمد علي بتوزيعهما لتعليم الشعب وسائل مكافحة الأمراض والأوبئة[١١٨]. بالإضافة إلى دوران المترجمات الحديثة في دائرة محدودة، فقد كانت الكتب المترجمة تختار بوساطة محمد علي وأعوانه، لا عن طريق طلاب البعثات الذين أوفدوا إلى مختلف البلدان الأوروبية، والذين أصبحوا مترجمين بدورهم، الأمر الذي لم يشجع على ظهور الإنتاج غير الرسمي في هذا المجال، ولكن الترجمة في عصر محمد علي قدمت الأسس المتينة للنهضة

---

(١١٥) انظر: د. عبد الحميد مدكور: **الفكر الفلسفي الإسلامي**: ٧٨ وما بعدها.

(١١٦) انظر: د. جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة**: ٣٨.

(١١٧) See: P.J. Vatikiotis: *The History of Modern Egypt* p. 101.

(١١٨) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٥٣.

المعاصرة التي استأنفت نشاطها في عهد إسماعيل على يد رفاعة الطهطاوي وتلاميذه وغيرهم من العلماء والباحثين الذين قدموا عن طريق الترجمة الأفكار التي سوف تغذي الفكر المصري الحديث(١١٩).

وعلي أية حال، فقد أسهمت الترجمة في بعث اللغة العربية والدراسات العربية بصفة عامة نتيجة دخول العديد من المصطلحات العلمية إليها، كما أدى هذا إلى طبع عدة قواميس، كالقاموس العربي والفرنسي، والقاموس العربي الإيطالي، والقاموس العربي الإنكليزي، كما أن هذه الترجمات أتاحت للقارئ العربي التعرف على العلوم الأوروبية، وهو أمر سوف يؤدي فيما بعد إلى تعميق الثقافة العلمية، والتقدم الاجتماعي، والتغير الفكري في مصر(١٢٠). وهنا ينبغي أن نذكر ما لاحظناه من قبل أن تجربة محمد علي باعتبارها أول محاولة جادة للتحديث في العالم تحتذي بالنموذج الأوروبي، كانت تراعي في الوقت ذاته الخصوصية الحضارية والثقافية للمجتمع المصري، فمنذ البداية حرص محمد علي على أن يأخذ من أوروبا التمدن الملائم لمجتمعه الشرقي ولا يأخذ عنها القيم أو النظريات أو الثقافة بوجه عام، كما تجنب أن يأتي الإصلاح الذي نشده ماسًا بشيء من القيم الدينية، وبالتالي فقد بقي الإسلام مهيمنًا على الحياة العامة في ظل مشروع محمد علي للنهضة، بل إن هذا المشروع ذاته يعد بوجه ما محاولة لتجديد الروح الإسلامية، وذلك عن طريقين: أولهما، إعادة قراءة التراث الإسلامي وبعث القيم التي تحفز على النهضة. والآخر إعادة تأويل الفكر الليبرالي الوافد وتكييفه مع البيئة الثقافية المصرية، ولعل أعمال الطهطاوي رائد الفكر المصري الحديث في القرن الماضي، كانت ثمرة التزاوج بين الحضارة الأوروبية وبين العقل المصري المسلح بالتراث الإسلامي، أي إنها كانت ثمرة للعاملَين السابقين معًا(١٢١).

---

(١١٩) See: P.J. Vatikiotis: *The History of Modern of Egypt:* pp. 100-101.

(١٢٠) انظر: د. محمود فهمي حجازي: **أصول الفكر العربي**: وما بعدها، د. معنى زيادة: **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**: ١٧٤ وما بعدها.

(١٢١) انظر: د. عمر الدسوقي: **في الأدب الحديث**: ١/ ٢٥.

وفي عصر عباس الأول تتغير الصورة تمامًا، إذ أغلق المدارس إلا القليل، وألغيت مدرسة الألسن، وقام بنفي الشيخ رفاعة الطهطاوي إلى السودان، تحت ستار إنشاء مدرسة إبتدائية وإرساله ناظرًا لها مع طائفة من العلماء[١٢٢]، وأنشئت إدارة للترجمة عَهَدَ بها إلى «كاني بك» لترجمة الوثائق والتقارير الرسمية باللغة التركية، ولم تظهر ترجمة في المجال الثقافي أو العلمي على نحو دقيق، ولم يكن لترجمة الكتب المدرسية في ذلك العهد أي أثر يذكر حتى أن رفاعة لم يترجم في عصر عباس إلا كتابًا واحدًا[١٢٣]، وفي الجملة، فإن عصر عباس - فيما يرى بعض المؤرخين «كان عصر الرجعية والاضمحلال[١٢٤]» في التعليم والترجمة والبعثات، والاتصال بالغرب بوجه عام.

وقد اقترنت النكسة التي أصابت التعليم في عهد سعيد باختفاء حركة الترجمة تقريبًا فلا يوجد أي أثر لقرار أصدره الوالي الجديد يتضمن تشجيع الترجمة أو نقل العلوم والتقنية، وإذا كان قد استدعى الطهطاوي من المنفي، فقد كان ذلك لتعيينه ناظرًا للمدرسة الحربية لا لكي يواصل رعايته لأعمال الترجمة[١٢٥]، وإن كان من الخطأ أن نظن أن حركة الترجمة قد توقفت تمامًا في هذا العصر، فقد كان لمحاولة سعيد إصلاح النظم القضائية أثر في استمرار حركة الترجمة، فهذه الاصلاحات كانت تتضمن أمرين: الأول: يرمي إلى استعمال اللغة العربية في القضايا. والثاني، يرمي إلى إنشاء «أقلام للترجمة» - أي مكاتب للترجمة - في الدواوين بالقاهرة والإسكندرية، لترجمة المكاتبات الواردة من قناصل الدول[١٢٦].

وفي عصر إسماعيل الذي شهد نهضة علمية واسعة[١٢٧]، تعود

---

(١٢٢) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ٧٠ - ٧٤.

(١٢٣) السابق: ١٠.

(١٢٤) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ٧٥ - ٧٦.

(١٢٥) السابق: ٧٧.

(١٢٦) انظر: جاك تاجر: **حركة الترجمة**: ١٤٤ - ١٤٥.

(١٢٧) السابق: ٨٢ - ٨٣.

حركة الترجمة لتزدهر من جديد، وإن لم يبلغ هذا الازدهار الشأو الذي رأيناه في عصر محمد علي[128]، وقد ارتبطت حركة الترجمة في عصر إسماعيل بسياسته العامة في التعليم، إذ أصبح من أهم أغراض التعليم في تلك الفترة تعليم اللغات الأجنبية، ولم يقتصر تعليم اللغات على لغة واحدة - بجانب اللغتين العربية والتركية - فكان الطلبة يتعلمون أحيانًا النمساوية أو الإنكليزية كما شرع في تدريس اللغة الحبشية وكانت جميع المدارس تعلم طلبتها اللغة الفرنسية على نحو إجباري، وأدمج إسماعيل مدرسة الألسن في مدرسة الإدارة، التي كان خريجوها يعينون أحيانًا مدرسين للغات الأجنبية، كما أن اتساع النهضة التعليمية من ناحية، وقلة عدد المؤلفات التعليمية باللغة العربية من ناحية أُخرى أديا إلى إزدهار حركة الترجمة[129]، وباستثناء ما قام به رفاعة الطهطاوي في منفاه من ترجمة كتاب «تليماك» عن الفرنسية، يمكن القول بأن الترجمة كانت مقصورة حتى أوائل عصر إسماعيل على الكتب المدرسية والأغراض القضائية[130] ثم نشط المترجمون بعد فترة في ترجمة العلوم والآداب، مما ليس له علاقة مباشرة بالتعليم المدرسي، ومنهم من لم يترجم قط الكتب المدرسية مثل عثمان جلال[131].

وفي هذا العصر نجد عددًا غير قليل من المترجمين الذين لمعت أسماؤهم مثل رفاعة الطهطاوي، وأحمد ندى، وصالح مجدي، وعبد الله أبو السعود، وإسماعيل مصطفى الفلكي[132]. وإذا نظرنا إلى طبيعة المترجمات التي تمت خلال العهدين: عهد محمد علي وعهد إسماعيل، أمكن استخلاص خاصتين دالتين:

أولاً، التوسع في المجالات المترجمة على عهد محمد علي حل محله عمل مخطط منظم على عهد إسماعيل تشغل فيه الفنون العسكرية والقانون

---

(١٢٨) السابق: ١٤٩.

(١٢٩) السابق.

(١٣٠) انظر: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ١٥٠.

(١٣١) السابق: ١٥١.

(١٣٢)

والعلوم البحتة والتطبيقية مكانة متميزة. **ثانيًا**، كانت الترجمة على عهد محمد علي تستهدف أساسًا تزويد المدارس بالمؤلفات الأساسية في مجالات الدراسة المختلفة، في حين أنها في أواخر عصر إسماعيل كانت تستهدف خدمة الحياة الفكرية والثقافية فاهتمت بنقل الآداب والعلوم الاجتماعية التي حظيت باهتمام لم تنله من قبل بجانب العلوم الأخرى[(١٣٣)]. وقد ارتبط هذا التغير بمشاركة بعض المسيحيين الشوام الذين وفدوا إلى مصر، وعملوا على نشر الأفكار الليبرالية الغربية من خلال الصحافة والترجمة.

ولكن التدخل الأجنبي في شؤون مصر الذي بدأ بعد توقيع معاهدة لندن ١٢٥٦ هـ/ ١٨٤٠م وفتح أبواب مصر للبضائع الأوروبية، ومن ثم للهيمنة الاقتصادية التي تمثلت في عدة مشروعات منها شقّ قناة السويس، ومحاولات إجهاض تجربة النهضة المصرية بوجه عام، ثم فكرة الاحتلال البريطاني بعد ذلك ومسخ التعليم المصري، كلّ ذلك أدى إلى نتائج خطيرة منها في المجال الثقافي ظهور إزدواجية الفكر المصري، والاستقطاب الثقافي للصفوة المصرية على نحو سلبي واضح، ومنها أيضًا إيجاد نمط من أنماط التبعية الثقافية عن طريق الترجمة والصحافة والتعليم، وإضعاف محاولات المزج بين الأصالة والمعاصرة التي بدأها الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده وغير ذلك من الوسائل الاجتماعية والاقتصادية، كعزل أصحاب الثروة والمنتفعين بالعهد الجديد عن الشعب وتطلعاته واهتماماته الفكرية والوطنية مما أدى إلى انفصال المثقف المصري عن واقعه، وتكريس الازدواجية التي بددت الجهود الفكرية والعملية، وأجهضت محاولات الجمع بين الأصالة والمعاصرة، مما مهد لما نواجهه الآن في الحياة المصرية فكرًا وعملاً من صراع ظاهر وخفي بين التجديد الديني والصحوة الإسلامية وبين الليبرالية الإنسانية، على تفاوت في مواقف الفصائل المختلفة داخل هذين التيارين من التراث الإسلامي أو الفكر الليبرالي الغربي.

---

(١٣٣)

لقد عملت الترجمة التي قام بها المثقفون الشوام والليبراليون المصريون على تكريس ازدواجية الفكر المصري المعاصر من خلال نقل الأفكار الليبرالية الغربية واعتناقها أيضًا مع الدعوة إلى الاتجاه صراحة نحو الغرب، والغرب وحده. أو مع الدعوة إلى القومية المصرية المحلية التي ترتكز على أساس علماني يفصل الدين عن الدولة، كما نجده لدى أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وحسين فوزي، ومحمود عزمي، وسلامة موسى. أو مع الدعوة إلى الفكر العلمي المادي المتمثل في الداروينية وما بعدها على النحو الذي نجده لدى شبلي شميل، أو إلى الفكر العلمي الذي لا ينكر التعاليم الدينية، ويدعو إلى الانتقال من المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة العلمية مثل إسماعيل مظهر، أو الدعوة إلى بعض النزعات الفلسفية الغربية كالوجودية مثلاً، والبحث عن أصول لها في الفكر العربي، وتأسيس الخطاب الوجودي العربي كعبد الرحمن بدوي، أو النظر إلى التراث الكلامي من خلال ما تطور إليه علم الكلام المسيحي وتحوله من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، والانتقال من الله إلى الإنسان من خلال نزعة إنسانية «راديكالية» كأعمال حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد.

وفي الجملة، فإن ما حدث لدى التيار الليبرالي الإنساني، وهو إعادة قراءة التراث الإسلامي بعيون غربية على مستويات متعددة ـ كما سنوضح ـ تعكس موقف الخطاب المصري المعاصر من الفكر الغربي وعمق تأثره به، وهو الأمر الذي يعبر عن نزعة غير نقدية لدى أرباب هذا التيار، فالانزلاق إلى محاكمة الإسلام من خلال النظرة الغربية المسيحية، وتحديد دور الدين على النحو الذي حدث للمسيحية في أوروبا، وإعادة ترجمة المفردات الغربية واستخدامها من علمانية، إلى حداثة إلى إنسانية، إلى تنوير مع اختلاف الظروف والخلفيات الثقافية والاجتماعية والحضارية، كل ذلك أمور غير مبررة في المنطق العلمي، ولا في المفهوم الصحيح للنهضة الحضارية.

على أن المستشرقين الأوروبيين والغربيين بوجه عام قد لعبوا دورًا بارزًا في مجال الحوار والاتصال بين العرب والغرب، فترجمت أعمال

الكثيرين منهم إلى العربية، وأسهمت مؤلفاتهم في تغريب أجيال بكاملها من المثقفين في مصر والشام والمغرب، حيث انتشرت الدعوة إلى الفينيقية والفرعونية والبربرية والقومية العربية، وإلى استبدال الحضارة الغربية أو المتوسطية بالحضارة الإسلامية، وإلى استبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي، وإثارة بعض الشكوك حول لغة القرآن الكريم، والشعر الجاهلي، والنتاج الفلسفي العربي، والدعوة إلى تجديد الإسلام على نمط مسيحي، إلى آخر هذه القضايا التي شغلوا ـ وما زالوا يشغلون بها ـ العقل العربي والعسكرية المصرية ليلهوهم عن النهضة الحقيقية ومتطلباتها فكرية كانت أو علمية.

وفي الجملة، فإن الترجمة تعبير عن احتياجات حضارية حقيقية، كما أنها تعبر عن حوار موضوعي بين أقوام أو مجموعات بشرية ذات ثقافات متعددة، كل منها له ذاتيته ولكنه يسعى للتعارف والتواصل مع الآخرين، وأفضل أشكال الحوار ما كان قائمًا على التكافؤ الثقافي بين القوى الحية، وعلى وعي مشترك بما يلزم أخذه عن الآخرين وعلى روح نقدية مستقلة، وإلا فقد تتحول الترجمة إلى عامل قهر ثقافي من جانب الأقوى ثقافيًا، وإلى تبعية واستلاب يهدد بفقدان الذاتية القومية للطرف الأضعف. إن الترجمة الحقيقية هي تلك التي تعبر عن ضرورة حقيقية تاريخية، تتشربها الثقافة الآخذة كالأرض العطشى، فهي اللحمة التي تربط بين خيوط السداة في نسيج الحضارة البشرية، وبهذا الاعتبار تسبق حركة الترجمة دائمًا حركة التأليف بالمعنى العام للكلمة، وتمهد الأولى للثانية، فمرحلة الترجمة كانت دائمًا هي المرحلة الانتقالية ما بين مرحلة الجدب، وعدم العطاء بالمعنى الحضاري الثقافي ومرحلة الإبداع والتأليف والمشاركة الإيجابية في تراث الإنسانية.

وبعد أن فرغنا من دراسة أبرز العوامل التي أسهمت ـ ولا تزال تسهم ـ في تشكيل التيارات الفكرية والفلسفية في مصر في القرن العشرين، ننتقل إلى دراسة أبرز الاتجاهات الفكرية في الفكر المصري المعاصر، وهذا هو موضوع الباب الثاني من هذه الدراسة.

الباب الثاني

أبرز التيارات الفكرية في مصر في القرن العشرين

تمهيد

إن القضية المحورية في العصر الحديث، هي تلك المتصلة بعلاقتنا بالغرب وموقفنا منه: علاقة دفاع ومقاومة عملية ضد دخوله وتغلغله أولاً، وعلاقة صراع ومقاومة سياسية ضد نفوذه السائد ومؤسساته القائمة في النصف الأخير من القرن الماضي والأول من القرن الحالي ثانيًا. ثم العلاقة تأخذ شكلاً آخر يتراوح بين المتابعة وبين الضيق بنفوذه الفكري والثقافي والحضاري على وجه العموم، أي إن هذه العلاقة بدأت تأخذ وضعًا ثقافيًا وفكريًا، ومن هنا فإن الفكر الإسلامي الحديث يعد، بوجه ما، رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، إذ أثر الغرب في العالم الإسلامي من نواح متعددة، وخاصة فيما يتعلق بالنواحي الفكرية، وبوساطة نشر المفهوم العلماني للدولة على النحو الذي نجده لدى الليبراليين المسلمين أمثال أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعلي بعد الرازق، وحسين فوزي وغيرهم، أو على النحو الذي نجده لدى تياري التجديد الديني والإحياء الإسلامي، وذلك بالدعوة إلى العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى.

ومن خلال هذه التيارات الفكرية المتصارعة، يتكون الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين، وهذا الباب يتناول أبرز التيارات الفكرية السائدة في مصر في القرن العشرين في ثلاثة فصول على النحو التالي:

١ ـ تيار التجديد الديني. ٢ ـ تيار الإحياء الإسلامي. ٣ ـ والتيار الليبرالي ـ الإنساني.

الفصل الأول

تيار التجديد الديني

تمهيد

لقد سبق أن قلنا: إن الفكر الإسلامي في مصر في العصر الحديث يعد، بوجه ما ـ رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي سواء أكان ذلك بالدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب أم بالدعوة إلى العودة إلى المبادئ الجوهرية في الإسلام، وإعادة فهمها بما يتناسب مع مشكلات الواقع المعيش، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، ونبذ التقليد، ولقد ارتكزت الدعوة إلى التجديد الديني لدى جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا على أمرين أساسيين، هما: ١ ـ ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى المبرأة من أدران التقليد والبدع، تلك البدع التي قعدت بالإسلام وأهله عن ملاحقة ركب التقدم الأوروبي، ، وهو أمر يعكس موقف المفكر المسلم المأزوم تحت ضغط الحضارة الغربية المسيطرة. ٢ ـ والدعوة إلى الأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية، وفي مقدمة تلك الأسباب الأخذ بالعلوم التجريبية الغربية التي أسهمت إسهامًا فعالاً في تطور الحضارة الأوروبية وسيادتها، ويرتبط هذا بسابقه ارتباطًا وثيقًا، إذ العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى تؤدي إلى أن يأخذ المسلمون بالعلوم الكونية والتجريبية، فكلما نما علم الدين الحق وازدهر، ازدهرت معه العلوم الكونية.

وهذا الفصل يدرس «أيديولوجية» التجديد الديني في مصر لدى جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، موضحًا منهاج هؤلاء المجددين الثلاثة في الإصلاح الديني والسياسي والتربوي، وأثر كل منهم على مسيرة الفكر الفلسفي في مصر.

١ ـ دراسات تمهيدية عن حال مصر والعالم الإسلامي في مطلع العصر الحديث

١ ـ أ ـ الحصار الاستعماري

منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، حتى منتصف القرن الثامن عشر، استسلم العالم الإسلامي لضرب من الخمول الفكري والتراجع الحضاري، وران الجمود والتقليد والتقوقع على العقلية الإسلامية، في الوقت الذي كانت تتطور الحضارة الغربية فيه تطورًا مذهلًا، هيأ لها ـ في تحركها نحو الشرق ـ أن تُحكم الحصار على العالم الإسلامي، وأن تحتل معظم أجزائه عسكريًا، ولم يكن الأمر مقتصرًا على التحدي العسكري الذي مثلته قوى الاحتلال الأوروبية، بل امتد كذلك إلى التحدي الثقافي والعلمي الذي مثلته الحضارة الغربية القادمة في ركاب الغزاة المزودين بالقوة العسكرية والاقتصادية[١]. يقول أحمد أمين مصورًا حالة العالم الإسلامي قبل مرحلة النهضة الحديثة في منتصف القرن الثامن عشر: «كان العالم الإسلامي إذ ذاك شيخًا هرمًا، حطمته الحوادث، وأنهكه ما أصابه من كوارث: فساد نظام، واستبداد حكام، وفوضى أحكام، وخمود عام، واستسلام للقضاء والقدر. . . فقد الدين روحه، وصار شعائر ظاهرية، لا تمس القلب ولا تحيي الروح، وسادت الخرافات وانتشرت الأوهام، وأصبح التصوف ألعابًا بهلوانية، والدين مظاهر شكلية ووسيلة النجاح في الحياة ليس الجد في العمل، ولكن التمسح بالقبور، والتوسل بالأولياء، فهم الذين ينجحون في العمل، وهم الذين ينصرون في الحروب، والشوارع والحارات مملوءة بالدجالين والمشعوذين»[٢].

وفي الوقت الذي كانت أوروبا تتقدّم فيه بسرعة مذهلة، يستمر العالم الإسلامي على حالته تلك، مقيدًا بأغلال الجمود والتأخر، ومن هنا نظر الغرب إلى العالم الإسلامي ـ وقد اكتشف أحواله من الداخل ـ باعتباره

(١) انظر: ص ٥٣٧ من هذا البحث.

(٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ٤.

عالمًا متخلفًا، واستمر هذا هو تقدير الغرب السياسي والثقافي للعالم الإسلامي، خاصة بعد أن أحكم قبضة الحصار على معظم أجزاء العالم الإسلامي، وبعد التفكك الذي حل بالدولة العثمانية، التي حاولت المقاومة ولكنها أسهمت بوجه ما في تخلف العالم الإسلامي سياسيًا وثقافيًا، مما يسّر للعالم الغربي أن يؤكد سطوته على العالم الإسلامي، ليس سطوته السياسية وحدها، بل سطوته الثقافية أيضًا، وعلى حد تعبير آيلز ليكتنستادتر: «لقد مضت فترات طويلة اتخذ فيها الغرب طريقه الخاص به، وكان يتقدم تقدمًا سريعًا، وبصفة خاصة في القرن الأخير أو القرنين الأخيرين، في الوقت الذي ظل فيه الشرق مشلول الحركة لمئات السنين، مقيدًا بعوامل معوقة في نمطه العقلي الخاص به، فضلاً عن ظروفه الخارجية، وكان الغرب يتطلع إلى الشرق على اعتبار أنه متخلف، ورجعي، وغير مبدع، عاجز عن أن يحذو حذو الغرب في العصر الحديث، وعلى نمط هذا التقويم سارت «الأمبريالية» السياسية الغربية، وسار التقدير الذاتي المتعجرف لسيادتها الثقافية»[٣].

لقد كان الإسلام القاعدة الأساسية التي تحكم توجهات المسلمين الثقافية، فيما يقبلون وفيما يرفضون بل إن الاتجاهات الشاذة، والتي اعتبرت كذلك، التي ظهرت في نطاق الفكر الإسلامي، كانت تحاول أن تجد لها سندًا دينيًا من خلال تأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على النحو الذي نجده في الفلسفة الباطنية الشيعية، أو الصوفية الاتحادية والحلولية، فلم يكن هناك انفصام بين الإسلام كموجّه حضاري وبين الاتجاهات الفكرية السائدة في العالم الإسلامي، ولكن الأمر لم يستمر طويلاً على هذا المنوال، إذ أخذ الانحراف يعمل أثره في العالم الإسلامي، وبصفة خاصة في المجال السياسي، فقد تولى هذا المنصب الخطير رجال لم يعدوا له العدة، ولم يأخذوا له أهبة، ولم يتلقوا تربية دينية وخلقية عميقة ومتينة كما تلّقى الأولون... ولم يكن عندهم من روح الجهاد في سبيل

---

(٣) الإسلام والعصر الحديث: ١٨ ـ ١٩.

الإسلام، ومن قوة الاجتهاد في المسائل الدينية والدنيوية، مما يجعلهم يضطلعون بأعباء الخلافة الإسلامية[٤]. هذا الانحراف يرتد به أحد الباحثين إلى العصر الأموي، إذ كسرت في ذلك العصر المبادئ الإسلامية في سياسة الحكم وسياسة المال، ومع ذلك فقد ظل المجتمع إسلاميًا في مجموعه، فهو فساد جزئي، ولم يتأثر به المسلمون في حياتهم اليومية إلا قليلاً، فظلوا يعيشون مفهوم الإسلام، ويكيفون به حياتهم، ويعملون في عالم الواقع على نشر المد الإسلامي في بقاع الأرض[٥].

لقد أخذت جراثيم الضعف تعمل في العالم الإسلامي منذ ذلك العهد، وإن كان المجتمع مسلمًا في مجموعه، يتخذ من الإسلام وتعاليمه أداة أساسية لتوجهاته الفكرية والحضارية، فعلى فترات زمنية متعددة، انتشر التقليد، وأغلق باب الاجتهاد، فتعطلت الأداة الأساسية لتحقيق التوافق والانسجام بين النص القرآني والواقع التاريخي للأُمّة الإسلامية، وساد الجمود والفهم السيّئ للقضاء والقدر. لقد كان من أهم أسباب تخلف الحضارة الإسلامية، البعد عن المبادئ الجوهرية التي كانت أساس الانطلاقة الأولى للإسلام، فوجدت الخلافات العصبية بين العناصر العربية وغير العربية، وبعد أن أزال الإسلام كل سلطة إلا سلطة الله، استبدت القوى الحاكمة، فاهتزت قيم الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٦].

وعلى أية حال، فإن العالم الإسلامي قبيل منتصف القرن الثامن عشر، كان قد أصابه الجدب الفكري والعلمي، وأسلمه الفتور إلى النعاس، وفضل العيش على هامش التاريخ، وكان، كما يقول أحد المحللين المعاصرين، يعيش حالة «القابلية للاستعمار»[٧]، حتى استولت

---

(٤) أبو الحسن الندوي: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**: ١٤٧.
(٥) انظر: محمد قطب: **هل نحن مسلمون**: ١٠٣.
واقعنا المعاصر: ٥٣٦.
(٦) انظر: د. محمود قاسم: **الإسلام بين أمسه وغده**: ٥ وما بعدها.
أحمد أمين: **يوم الإسلام**: ١٣٣ وما بعدها.
(٧) مالك بن نبي: **شروط النهضة**: ٣١.

عليه الموجه الاستعمارية الغربية فعلاً بسهولة ويسر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فعمل الغزاة على تزييف الوعي الثقافي للعالم الإسلامي بوساطة نشر النظم والأفكار الغربية، برغم تعارض بعضها مع مبادئ جوهرية في الإسلام، لقد نجم عن السيطرة السياسية على كافة البلدان بذل جهد واع لفرض تنظيمات وأفكار غربية قائمة على نمط ثقافي مختلف تمام الاختلاف، إن لم يكن غريبًا كل الغرابة[٨] و«بدأت الأفكار الغربية تتغلغل كما لو كانت بفعل الرشح في الحضارات الشرقية، ولم يكن باستطاعة الأفراد ولا الجماعات ولا النظم أن تتجنب الضغط المتزايد باستمرار من جانب الحكام الأجانب، الذين لم يدخلوا لا القوانين ولا التنظيمات السياسية فحسب، بل أدخلوا أيضًا الأسس الاجتماعية والأفكار الدينية والتربوية والفلسفية[٩]» إلى البيئة الثقافية الإسلامية.

١ ـ ب ـ الاستقطاب الفكري

وهذه الأفكار التي نتجت عن الاتصال بين الشرق والغرب منها ما يتفق مع الأصول الإسلامية، ومنها ما يتعارض مع هذه الأصول، كالقوانين الوضعية، والدعوة العلمانية بشأن تحديد العلاقة بين الإسلام وين النظم الاجتماعية السائدة، أو التي ينبغي أن تسود المجتمعات الإسلامية، وذلك بحكم النظر التقليدي إلى الإسلام باعتباره دينًا شاملاً لكافة مناحي الحياة الإنسانية، يشكل الركن الأساسي للأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية في البيئة الإسلامية، وهذه الأفكار الوافدة التي تتعارض مع الموروث من التعاليم الدينية، كثيرًا ما قوبلت في الأوساط الإسلامية بالرفض والمواجهة، ومن خلال هذا الرفض تشكلت بعض تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة.

لقد أسهم الصراع بين الغرب بقواه وأدواته المختلفة والعالم الإسلامي في العصر الحديث ـ وهو صراع ثقافي وحضاري من ناحية وسياسي من

---

(٨) انظر: د. آيلز ليكتنستادتر: الإسلام والعصر الحديث: ١٩.

(٩) السابق: ٢٠.

ناحية أخرى - في تشكيل تيارات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي، وفي مصر بوجه خاص، وذلك من خلال استمرار الدعوة إلى الإسلام باعتباره أساسًا ثقافيًا، واجتماعيًا، وسياسيًا للنظرية الإصلاحية أو المشروع النهضوي في العصر الحديث؛ فنجد المهدية في السودان، والوهابية في الجزيرة العربية، بالإضافة إلى الطرق الصوفية التي لم تكن بعيدة عن ساحة الصراع في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي كالتيجانية، والسنوسية، والنقشبندية، والششتية. أو من خلال تيار الدعوة إلى التغريب، والأخذ بأساليب الغرب، وأنظمته الفكرية والسياسية والاجتماعية، إذ نجد لدى بعض الليبراليين المسلمين تأثرًا شديدًا بالثورة الفرنسية، ورواد العقلانية الغربية من أمثال: ديكارت، وفولتير، وهيوم، ولوك[١٠]، وقد صاحب هذا كمظهر خارجي له، تقليد بعض صور السلوك الغربية، كعادات التصرف الاجتماعي، وأساليب الزي الغربية التي كانت منذ منتصف القرن الماضي، لقد بدأ الشرق في الأخذ بالكثير من أساليب الغرب، التي لم تتواءم مع النمط الاقتصادي والاجتماعي والقومي، وكان موازيًا لهذا أخذه بالأوضاع «الأيديولوجية» التي لا تتسق والفكر التقليدي أو العادات الاجتماعية والدينية[١١].

فالقضية المحورية - على حد تعبير أحد الباحثين المعاصرين - هي تلك المتصلة بعلاقتنا بالغرب وموقفنا منه: علاقة دفاع ومقاومة عملية ضد دخوله وتغلغله أولاً، وعلاقة صراع ومقاومة سياسية ضد نفوذه السائد ومؤسساته القائمة في النصف الأخير من القرن الماضي والأول من القرن الحالي. ثم بدأت العلاقة بعد ذلك تأخذ شكلاً معقدًا، يتراوح بين المتابعة والتقليد، وبين التململ والضيق بنفوذه الفكري والثقافي والحضاري عى وجه العموم، أي إنها بدأت تأخذ وضعًا ثقافيًا وفكريًا، يعكس تطلعات المنطقة وهويتها الحضارية بعد مرحلة المقاومة العملية والسياسية[١٢]. وهذه

---

(١٠) See: Seyyed Hossein Nasr: *Islam in Islamic World to day* pp. 6-7.

(١١) انظر: آيلز ليكتنستادتر: **الإسلام والعصر الحديث**: ٢٠.

(١٢) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٢.

القضية المحورية التي تتعلق بطبيعة العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب من الوجهة الثقافية والحضارية على الأقل في مرحلتها المبكرة، دفعت أحد الباحثين المعاصرين إلى أن يقرر أن الفكر الإسلامي الحديث، يعد، بوجه ما، رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، إذ أثر الغرب في العالم الإسلامي من نواح متعددة، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والفكرية، ومن خلال نشره المفهوم القومي العلماني للتنظيم الاجتماعي والسياسي على النحو الذي نجده لدى أحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق. وكذلك نجده لدى أولئك الذين نادوا ـ كرد فعل للتيارات السابقة ـ بضرورة العودة إلى القرآن الكريم وتعاليم الرسول ﷺ(١٣).

ومن خلال هذه التيارات الفكرية المتصارعة في العالم الإسلامي، ما نزع منها إلى الفكر الغربي والثقافة الأوروبية، أما ما نادى بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام، تتشكل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث باعتبارها مجموعة نظريات إصلاحية ظهرت في العالم الإسلامي في القرن العشرين إزاء حالة الهيمنة الغربية الثقافية والحضارية على العالم الإسلامي(١٤)؛ هذه النظريات التي نشأت من أجل إصلاح العالم الإسلامي، والنهوض به من كبوته التي استمرت زمنًا طويلاً بفعل عوامل الجمود والتخلف، مستهدية بالمبادئ والأصول الجوهرية في الإسلام فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان والعالم، محاولة التوفيق من جديد بين النص الديني (القرآن الكريم والسُّنة النبوية) والعقل والعلم والنظم الاجتماعية والسياسية الحديثة، متخذة من النص الديني الإسلامي موجهًا أساسيًا للحضارة والفكر، بعد التخلص من الشوائب التي عاقت نموه في عصور التخلف والجهل، نتيجة فشو التقليد، وغلق باب الاجتهاد، وجدب الحياة العلمية، وانتشار الفهم السيّئ للقضاء والقدر، وضياع القيم الاجتماعية والسياسية الإسلامية الأصيلة، مثل: الشورى، والأمر بالمعروف

---

(١٣) See: M.A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* pp. 11-17.

(١٤) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث: ٥٣.

والنهي عن المنكر، والعدالة، والمساواة... إلخ.

وكذلك تلك النظريات التي حددت طريق النهضة من خلال الاتجاه إلى الغرب ثقافيًا وحضاريًا فيما انتهى إليه بشأن طبيعة العلاقة بين الدين والعلم، وبشأن طبيعة النظم الاجتماعية والسياسية، حيث يحد هذا الاتجاه من تأثير الدين على مختلف أوجه النشاط الاجتماعي والسياسي والثقافي أو يعزله تمامًا، ويجعله مجرد علاقة بين الله وبين العبد بدون سلطة دينية أو نفوذ اجتماعي، ويدعو إلى قيم: المحبة، والإخاء والمساواة. والعدل... ونحوها. وإن لم تكن هذه الدعوة صريحة في كثير من الأحيان، بل تأخذ في بعض الأحيان صبغة إسلامية، تحاول من خلالها أن تعيد تفسير الإسلام بطرق ملتوية، بما يتلاءم مع المبادئ العلمانية الغربية، التي تعزل الدين عن مختلف أوجه الحياة الدنيوية، وبعبارة أُخرى، فإن هذه النزعة التغريبية، فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الإسلام والنظم الاجتماعية والثقافية والسياسية، تحاول أحيانًا أن تجد لها مبررًا دينيًا أو مرتكزًا إسلاميًا، من خلال التأويل المسرف للنص الديني أو الفهم الخاطئ له، لإضفاء صبغة دينية على أفكارها الليبرالية التي تتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان والعالم، وأحيانًا أُخرى تكون هذه الدعوة إلى الأفكار الغربية واضحة صريحة، دون أي مواربة أو استتار أو التماس لمبرر شرعي أو نص ديني مؤول، بل تعلن هجومها صراحة على الأديان، كما نجدها لدى شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطون، ومحمود عزمي في مصر على سبيل المثال. وهي في كل الحالات لا تستطيع، لدى أعلامها البارزين على الأقل، أن تتجاهل الدور الذي تقوم به التعاليم الإسلامية في التوجهات الحضارية والفكرية في بلدان العالم الإسلامي.

وبالتالي، فإنه يمكن القول بأن اتجاهات التفكير الفلسفي في مصر، على تعدد مستوياتها واختلاف مناهجها وتوجهاتها الحضارية، حتى ما بدا منها تغريبيًا وافدًا على المنطقة، تحاول أن تتخذ من الإسلام، وبصفة خاصة في السنين المائة الأخيرة قاعدة أساسية للانطلاق، سواء أكان ذلك من خلال المناداة بالعودة إلى الإسلام ومبادئه الجوهرية وتراثه العقلي والعلمي،

باستدعاء اتجاهات ذات صفة أشعرية أو اعتزالية أو ماتريدية أو سلفية أو حتى فلسفة مشائية تقليدية أو رشدية، أو كان من خلال الاتجاه إلى الغرب: فكريًا وحضاريًا، وفلسفيًا مع محاولة إيجاد المبرر الديني من الإسلام نفسه لهذه التوجهات الوافدة، سعيًا لتسويغ ما قد يتعارض منها مع الإسلام أو المفهومات الاجتماعية السائدة.

وعلى الجملة، فإن الاتجاهات التجديدية والليبرالية في الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، تحاول جاهدة في أكثر الأحيان أن تجد لها سندًا دينيًا يبرّر مقولاتها ومناهجها، وذلك بالبحث عما يعضدها في الإسلام نفسه، ويبرر وجودها في العالم الإسلامي.

ومن المفيد في سياق البحث عن تلك التيارات ودوافعها أو جذورها، إعادة قراءة الفلسفة الإسلامية وبصفة خاصة ما اتصل منها بعلم الكلام، في ضوء التطورات الفكرية الغربية الحديثة، التي طرأت على دراسة الدين في الغرب، وما ترتب على ذلك من انقلاب التصور الديني للاهوت المسيحي، والاتجاه من الله إلى الإنسان، والنظر إلى الإنسان باعتباره مركز الكون[(١٥)]. وكذلك النظر إلى الدين باعتباره مرحلة تاريخية في تطور العقل البشري، وباكتمال العقل البشري يتم الاستغناء عن الدين كموجّه حضاري وثقافي للغرب المسيحي، وبالتالي عزل الدين عن كافة مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وإن كان بعض أصحاب هذه النزعة في مصر يحاولون أن يلبسوها ثوبًا إسلاميًا من خلال تأويل خاص لنصوص الإسلام وتعاليمه بل وعقائده الأساسية في الألوهية والوحي والنبوة.

ويستطيع المرء أن يزعم أن الأدوار التي مر بها موقف الغرب من الدين كموجّه حضاري، قد وجدت صداها ـ بقدر من التفاوت والاختلاف في مصر من خلال دعاة التيار الليبرالي سواء تم ذلك من خلال دعوة صريحة إلى اتخاذ الغرب نموذجًا فكريًا وحضاريًا يجب أن تتجه

---

(١٥) انظر: ص ٦٩٦ من هذا البحث.

إليه دول العالم الإسلامي، أو من خلال دعوة مستترة تأخذ في بعض الأحيان من الإسلام ستارًا لها، وتحاول أن تفسح في مقولاتها مكانًا للتعاليم الإسلامية، بأن تلبس اتجاهاتها الليبرالية ثوبًا إسلاميًا، وإن كان لا يبقى لها من صلة بالإسلام سوى استخدام النصوص الدينية وتأويلها بما يتفق مع التوجهات الليبرالية الغربية، كما تكشف الدراسة النقدية التحليلية لنصوصها وأدبياتها الغزيرة خلال القرن الحالي عن اتجاهها الواضح تجاه الغرب حضارة وثقافة، على الرغم من تسربلها برداء الإسلام، وهو الأمر الذي سنحاول النهوض بجانب منه في هذا الباب والذي يليه بإذن الله.
ولكنا نود أن نشير هنا إلى أن بعض دعاة هذه التيارات المتصارعة، كانوا في الأغلب يبحثون عن طريق، ويحاولون النهوض، ويقاومون آثار التخلف الحضاري السائد، سواء وافقناهم أم عارضناهم، ولسنا هنا نتهم النوايا، ولا نفتش في الصدور، ولا نحكم على العقائد الشخصية، بل نناقش الأفكار المعلنة، ونقوّم الاتجاهات الفكرية موضوعيًا دون تحامل أو اتهام.

١ ـ جـ ـ بوادر التغير

إن بدايات عصر النهضة الإسلامية الحديثة تقع فيما بين منتصف القرن الحادي عشر الهجري ومنتصف القرن الثاني عشر، أي من أوائل القرن السابع عشر الميلادي إلى أوائل القرن التاسع عشر عند بعض الباحثين[١٦]. وإن كان العقاد يرجع بها في مصر إلى أوائل القرن التاسع عشر فحسب، ولعلها في الجزيرة العربية قد بدأت قبل ذلك بنحو ستين سنة، ونحو من هذا الوقت في اليمن بدعوة الإمام الشوكاني[١٧]، وعلى حد تعبيره: «فإن أحلك ساعات الظلام هي ساعة الهزيع الأخير من الليل، قبل مطلع الفجر الصادق بلحظات، ويصدق ذلك على أوقات الظلام في عصور التاريخ، فإن أظلم أوقاته لهو الوقت الذي يسبق فجر

---

(١٦) انظر: محمود شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**: ١٢٣.

(١٧) انظر: **الإسلام في القرن العشرين**: ١٠٠ ـ ١٠١.

اليقظة بقليل من السنوات، ثم تأتي اليقظة في حينها، فإذا هي بصيص النور الأول قبل تباشير الصباح، وعلى هذه الوتيرة كان القرن الثامن عشر في الشرق العربي أحلك ساعات ليله الطويل: «ليل الجهالة والجمود... كان القرن الثامن عشر أسوأ ـ ولا ريب ـ من أسوأ القرون التي تقدمته في أيام الجهالة والجمود؛ لأنه القرن الذي انبعثت فيه المسألة الشرقية من بقايا الحروب الصليبية، فكان نذير الخطر الأكبر إذ كان الخطر قد تفاقم، وتراكم، وتجمع، وتوسع حتى لا مزيد.. غير أن المسألة الشرقية صنعت من المعجزات في إيقاظ الشرق ما لم تصنعه الحروب الصليبية»(١٨).

والواقع أن القوى التي بدأت تلك المرحلة الجديدة، لم تكن قوى ذهنية، إذ وقع العالم الإسلامي في لبس تاريخي، عندما فاته التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث وخلفيته الحضارية الجديدة وبين الحروب الصليبية الدينية، التي نجح العالم الإسلامي في التغلب عليها والقضاء على خطرها منذ عدة سنوات، ثم ركن مطمئنًا إلى انتصاره على هذا الغرب المسيحي، الأمر الذي فوت عليه إدراك مغزى خمسة قرون من النهضة الحضارية الجديدة التي أنجزها القوم، أو فهم التحولات الجوهرية في الفكر والعلم والاجتماع، وكانت النتيجة اللازمة عن ذلك أن خسر العالم الإسلامي معارك الحرب الاستعمارية، بعد أن فاته الإسهام في معارك العلم والحضارة، وقد كان التأثير الغربي الأول على الإسلام في صورة توسع للقوى الأوروبية السياسية في الشرق، وتهديد لقوى العالم الإسلامي التي أصابها الاضمحلال، وأمام هذا الخطر الداهم استيقظت الشعوب الإسلامية، لتجد نفسها مفككة ضعيفة، فكانت المعضلة الرئيسية أمامها، هي كيف تنظم نفسها لتقاوم السيطرة الغربية السياسية المهيمنة على العالم الإسلامي؟

غير أن الأمر لم يقتصر على المقاومة السياسية أو العسكرية في بعض الحالات، بل امتد ـ وبصفة خاصة بعد التحرر من الاحتلال الغربي ـ إلى

---

(١٨) عبقري الإصلاح والتعليم: ٥.

المقاومة الثقافية والنظم الحضارية الغربية التي بثها الاستعمار بأدواته السياسية والثقافية في العالم الإسلامي، وقبول ما يبدو منسجمًا من هذه الأفكار مع مبادئ الثقافة الإسلامية، ورفض ما لا ينسجم معها، وربما كان هذا الصراع أو تلك المقاومة هي الموجّه الأساسي للتفكير الفلسفي في مصر الحديثة، سواء أكان ذلك لدى أرباب التفكير الفلسفي الإسلامي، الذي يتخذ من الإسلام قاعدة لتوجهاته الفكرية، أو لدى أرباب الاتجاه الليبرالي بفئاته المختلفة، التي تحاول تفسير الإسلام من وجهة نظر غربية أو متأثرة بتلك الوجهة من النظر إلى حد كبير، وخاصة بكتابات فلاسفة التنوير في فرنسا، وبصفة أخص كتابات: جان جاك روسو، وديكارت، وديدرو، وأوغست كونت، ومونتسيكيو وغيرهم، في محاولة للبحث ضمن التعاليم الإسلامية عن الأفكار التي تنسجم مع هذه الأدبيات الوافدة، وفي بعض الأحيان بتأويل بعض الأصول الإسلامية، كي تتفق مع هذا الوافد الغربي.

٢ ـ تيار التجديد الديني في مصر

٢ ـ أ ـ مفهوم الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث

لقد كانت البيئة الفلسفية في العالم العربي في مطلع هذه الفترة جامدة رتيبة، يغلب عليها التقليد والجمود، والاكتفاء بإعادة عرض الماضي، فكان جُلّ إنتاجها شرحًا أو تلخيصًا، وغلب ـ كما حاولنا بيانه في الباب السابق ـ أسلوب الحواشي والتقارير الملحقة بالمتون القديمة، وخاصة الأشعرية منها، تلك التي استقرت في مصر وشمال أفريقيا والعالم العربي، ابتداءً من انتصار السلاجقة في بغداد على البويهيين الشيعة، والدور الذي قام به صلاح الدين الأيوبي في مصر لنشر الفكر الأشعري فيها، وبفضل محافظة علماء الأزهر، وجهود ابن تومرت في بلاد المغرب. وعلى الجملة، فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن قبل النهضة الحديثة في مصر، سوى إعادة إنتاج للماضي مرة أخرى، وبصفة خاصة الماضي الأشعري. يقول أحد الباحثين: «فثقافة العالم العربي. . . رتيبة غير متنوعة جامدة غير متحركة، مقلدة غير مبتكرة، لفظية غير موضوعية، تكاد تدور حول نفسها: تلخص

الأفكار العلمية في متون، ثم توضّحها في شروح، وقد تفسر الشروح في حواشي وتقارير، وكل ذلك أخذ عن السابقين: لأنه ما ترك الأول للآخر شيئًا، وهي أيضًا ثقافة محصورة، قصرت على طائفة معينة، ووقفت نفسها عليها، وكأنما كانت تعيش في الماضي دون أن يكون لها بالحاضر صلة، تجهل التطور والتقدم ولا تشعر بحاجتها إلى اجتهاد أو حرية»[١٩].

ويرجع ذلك إلى أنه في تلك الفترة لم توجد شروط التفكير الفلسفي نفسه، وفي مقدمتها الحرية، بالإضافة إلى بيئة مواتية ترعاه وتتعهده، كذلك وجود تواصل فكري عالمي وتبادل ثقافي أيضًا: لأن التفكير الفلسفي بحث إنساني قبل أن يكون وطنيًا أو قوميًا خالصًا[٢٠].

وصفوة القول أن العالم الإسلامي ـ نتيجة لعوامل متعددة ـ قد أصابه الوهن والخمول والتقوقع في الوقت الذي كانت الحضارة الأوروبية تتقدّم فيه تقدمًا مذهلاً، هذا الوهن والخمول والعيش على هامش الحضارة والتاريخ، مكّن العالم الغربي من إحكام سيطرته السياسية على معظم بلدان العالم الإسلامي، ولم يكتفِ ببسط سطوته السياسية والاقتصادية فحسب، بل عمد كذلك إلى بسط سطوته الثقافية والحضارية، فتسربت إلى العالم الإسلامي الأفكار والنظم التربوية والدينية والفلسفية، وقد نالت هذه الأفكار قبولاً لدى أولئك الذين يتطلعون إلى الغرب بإعجاب شديد، باعتباره نموذجًا يجب على المسلمين أن يحتذوه، إذا أرادوا التقدم والرقي على نحو حقيقي، كما أن بعض هذه الأفكار قد قبلها البعض الآخر على اعتبار أنها لا تتعارض مع الأصول الإسلامية، وإن كان هذا الاتجاه الأخير قد رفض بعض أدبيّات الحضارة الأوروبية الوافدة، لتعارضها في نظره مع أصول العقيدة الإسلامية.

ولا يعني هذا كلية أن الفلسفة الإسلامية باعتبارها مجموعة من النظريات الدينية والكونية والاجتماعية حول الله والعالم والإنسان، وبصفة

---

(١٩) د. إبراهيم مدكور: «تاريخ الفلسفة «في» الفكر الفلسفي في مائة عام»: ٣٦٤.
(٢٠) السابق: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

خاصة العلاقة بين الدين والعقل والعلم من ناحية وبين هذه الثلاثة والنظم السياسية والاجتماعية من ناحية أخرى، هي مجرد رد فعل للتفكير الغربي الحديث، أو أن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي بمثابة مرآة تعكس موقف العالم الإسلامي من الثقافة الغربية، فإن مواقف القبول، أو الرفض أو التوفيق بين الثقافة الغربية المهيمنة وبين أصول العقيدة الإسلامية، كانت كلها تدور في إطار الدين، سواء أكان ذلك من خلال فهم صحيح للدين، وقبول أو رفض بعض أدبيات الثقافة الأوروبية التي قد تختلف وقد تتفق مع الدين، أو من جهة التأويل المتعسّف للدين بما يحصره في مجموعة من الاعتقادات والشعائر الفردية، التي يعتنقها كل فرد ويمارسها حسب ميوله العقلية والروحية، وبالتالي يكرس الانفصام التام أو الجزئي بين أمور العقيدة والعبادة وبين النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي للدولة.

لقد قامت حركات النهضة في العالم الإسلامي، ابتداء من الدعوة الوهابية في قلب الجزيرة العربية على يد «محمد بن عبد الوهاب» في منتصف القرن الثامن عشر، معتمدة على تراث ابن تيمية، وداعية إلى العودة إلى منابع الإسلام الأولى (الكتاب والسُّنة). وإلى مبادئه الجوهرية التي كانت أساس الانطلاقة الأولى للعالم الإسلامي، متجهة إلى تنقية الدين من الخرافات التي علقت به، وقد طرقت هذه الدعوة الوهابية العقل الإسلامي بقوة وعنف بدعوتها إلى التوحيد الخالص، وقد تلقف هذه الدعوة الكثير من دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي، مثل الشيخ محمد بن علي السنوسي الجزائري، ومحمد أحمد المهدي السوداني، والسيد جمال الدين الأفغاني، ثم الشيخ محمد عبده المصري، وتلميذه رشيد رضا، وكذا السيد خير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم كثير[٢١].

---

(٢١) انظر: د. فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ٥٦٩.

العقاد: **الإسلام في القرن العشرين**: ١٠٠ وما بعدها.

مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**: ٤٩ وما بعدها، - Macdonald: *Development of Musilm Theology* pp.283-284.

وعلى الجملة، فإن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي عبارة عن مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية، التي نادى بها رواد الإصلاح الإسلامي والعلماء المفكرون العاملون على نهضة العالم الإسلامي في العصر الحديث، وهي لا تقتصر على ما قدمه مفكرون مسلمون، بل تمتد كذلك إلى ما قدمه مفكرون آخرون استفادوا بقوة من الأفكار الليبرالية الغربية، وحاولوا نشرها في العالم الإسلامي، فأسهموا بشكل أو بآخر في تحريك الأفكار النهضوية، وبصفة خاصة تلك الأفكار التي تتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين والدولة وبين المجتمع، بحيث أضحتْ هذه الفلسفة - في جانب من جوانبها - تعكس حقيقة موقف المفكرين العرب والمسلمين من أمرين اثنين: من الحضارة الغربية الوافدة، كما تعكس موقف هؤلاء المفكرين من دور الدين الإسلامي في الحياة المعاصرة، والإسهامات الاجتهادية التي قدمها المصلحون والمنظرون المفكرون للنص القرآني والتعاليم الإسلامية.

وهذه الفلسفة ترتكز على أسس تراثية لدى الاتجاه التجديدي برموزه المتعاقبة: الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب وغيرهم، وقد تتسم في بعض الأحيان بسمات أشعرية، وفي بعضها تنزع منازع اعتزالية، وفي بعضها الآخر تتبنى أفكارًا رشدية، وفي كثير من الأحيان تستفيد من تعاليم ابن تيمية، وإن كانت لا ترفض في ذاك الوقت الفكر الوافد والثقافة الغربية تمامًا، بل تقبل من هذه الأفكار ما يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكام الفقه الإسلامي، وترفض منها ما يتعارض مع مبادئ الإسلام وأحكامه.

كما أن هذه الفلسفة ترتكز في اتجاهها الليبرالي - الإنساني على أسس فكرية غربية، بدأت في مصر تعمل عملها بوساطة المسيحيين الشوام، أمثال: شبلي شميل، وفرح أنطون، وفارس نمر، ويعقوب صروف، وكذلك نادى بها فيما بعد بعض الليبراليين المسلمين في مصر، أمثال: علي عبد الرازق، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد، وإسماعيل مظهر، ومحمود عزمي، وحسين فوزي، الذين تأثروا بالفكر الوضعي والتطوري الوافد،

فيما يتعلق بدور الدين في الحياة المعاصرة، وبصفة خاصة الجانب السياسي من الإسلام، وطبيعة العلاقة بين الدين والعلم والعقل، وبعبارة أخرى دور الإسلام في الحياة المعاصرة[٢٢]. ومواقف هذا الاتجاه من الدين ودوره مواقف متفاوتة، فهناك الليبرالية الجذرية التي ترفض الدين تمامًا معتمدة الاتجاه المادي، أمثال: شبلي شميل، وسلامة موسى. وهناك من يحدد دور الدين (الليبرالية المعتدلة) في الجانب الشخصي فحسب، دون أن يمتد بالدين وتوجيهاته إلى أنظمة الدولة والمجتمع، نجد هذا لدى علي عبد الرازق وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، وإسماعيل مظهر، ثم محمد أحمد خلف الله وغيرهم كثير. وهم في درسهم دور الدين في الحياة المعاصرة، ينطلقون من منظور غربي محض، بحيث إننا نجد لدى هؤلاء - إلى حد كبير - صورة التطورات التي مر بها موقف أوروبا من الدين، وكذلك نجد صورة تكاد تكون طبق الأصل من تطور اللاهوت المسيحي وتحوله من الله إلى الإنسان، كما نجد النظرة الوضعية إلى الدين والحياة، واعتماد نظرية التطور الداروينية، والتأثر بالأفكار العلمانية والدعوة إليها، وكذلك الدعوة إلى النزعة القومية الإقليمية التي ترتكز على مبادئ علمانية ليبرالية.

وفي الجملة، فإننا نجد صورة - تكاد تكون طبق الأصل من موقف الغرب من دور الدين في الحياة، وبصفة خاصة دور الدين في الحياة السياسية المعاصرة. ويظهر ذلك أيضًا على استحياء، كما يظهر أحيانًا بصورة سافرة، كما نجده لدى البعض الآخر في صورة إعادة قراءة تراث علم الكلام وتطويره على النحو الذي حدث لدى الغربيين، وبصفة خاصة لدى ديكارت، وكانت، وهيغل، وفيورباخ، ولسنج، وريماروس وغيرهم، كما أنها متأثرة في بعض جوانبها بالفكر الوجودي والوضعي أحيانًا، وفي أحيان أخرى بالفكر الماركسي، وهي في كل الحالات لا تغفل دور الدين والتعاليم الدينية، وبالتالي تعيد تفسير هذه التعاليم بما يتفق مع ميولها الليبرالية وإن كنا نجد تحولاً لدى بعض أرباب هذا

---

(٢٢) انظر: ص ٦٩٠ من هذا البحث.

الاتجاه، وهو ما يمكن أن نسميه «ظاهرة الارتحال الثقافي» نلمح ذلك لدى طه حسين في انتقاله من «مستقبل الثقافة في مصر» إلى «مرآة الإسلام»، و«الوعد الحق»، ومحمد حسين هيكل من «ثورة الأدب» إلى «في منزل الوحي»، وخالد محمد خالد من «من هنا نبدأ» إلى «الدولة في الإسلام»، وحسين مؤنس من «مصر ورسالتها» إلى «أطلس التاريخ الإسلامي»، وعلي عبد الرازق من «الإسلام وأصول الحكم» إلى «الإجماع في الشريعة الإسلامية.». كذلك، فإن بعض أرباب هذا التيار قد تأثر بالاشتراكية ودعا إليها، وقد تحولت هذه الاشتراكية لدى البعض إلى نتيجتها المنطقية، وهي الدعوة الماركسية، وإن كان بعض أرباب هذا التيار قد رفض الاشتراكية، على الرغم من دعوته إلى اتباع نموذج التنوير الأوروبي في الفكر الإسلامي.

ويمكن القول على سبيل الإجمال بأن الفلسفة هي عملية نقدية مستمرة لنظام من التفكير القديم، فهي تنتقل من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى تصحيح، إذ تقوم على نقد القديم واجتيازه إلى الجديد، الذي يتوافق مع مشكلات الواقع التاريخي المُعاش بل يمكن القول بأن موضوع الفلسفة ومهمتها هو هذا النقد والبناء ومحاولة الانتقال من التفكير القديم إلى التفكير الجديد، معتمدة على نقد القديم وبناء الجديد على ركامه أو الصالح للبقاء منه، إذ هي لا تغفل أو تهمل العناصر الجيدة في البناء القديم كما أوضح محسن مهدي، وهذه هي زاوية الإبداع في الفلسفة الإسلامية الحديثة، وإذا حاولنا أن نفهم الفكر الحديث باعتباره فكرًا مبنيًا على نقد التفكير الفلسفي القديم أو معنيًا بإعادة تفسير هذا القديم وقراءته مرة أخرى في ضوءٍ جديد، فالفكر الحديث يفهم في ذاته باعتباره الغاية النهائية أو المحصلة المنطقية في مواجهة التفكير القديم الذي يقف الفكر الحديث في مواجهته[٢٣]. والفكر الحديث من هذه الوجهة في العالم العربي المعاصر، يدعو إجمالاً إلى العودة إلى أصول تفكيرنا القديمة الأولى، والعمل

---

(٢٣) See: «*Islamic Philosophy «in» God and man in contemporary Islamic Thought p. 110.*

على إعادة فهمها بمناهج جديدة، وإعادة تفسير هذا المحتوى القديم، بما يتناسب مع مشكلات حاضرنا وبيئتنا الفكرية الجديدة(٢٤).

٢ ـ ب ـ بدايات التجديد الديني ودور الأفغاني في بعثه

إذا كانت الفلسفة الإسلامية عبارة عن نقد القديم وتجاوزه، والعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى التي شكلت الانطلاقة الأولى للحضارة الإسلامية توصلاً ـ أو توسلاً ـ إلى صيغ جديدة تناسب الواقع المعيش، فإن الفلسفة الإسلامية بمصر ـ في رأينا ـ ربما تكون قد بعثت على نحو واضح بوساطة جمال الدين الأفغاني(٢٥)، وإذا كانت هناك إرهاصات فلسفية للبعث الفلسفي في مصر قبيل وصول الأفغاني وأفكاره إلى هذه التربة الخصبة التي رحبت بأفكار الأفغاني الإصلاحية التي تستهدف الإصلاح الديني والسياسي معًا في مواجهة تراثيات عصور التخلف التي تجاوزها العصر، وأصبحت قيدًا يثقل الأمة ويعجزها عن مواجهة التحدي الحضاري، الذي مثلته الحضارة الغربية الوافدة، التي تحاول احتواء العرب حضاريًا وثقافيًا كما احتوتهم سياسيًا من قبل.

بل إن أيديولوجية التجديد الإسلامي تستمد تشكلها الأساسي باعتبارها، ولو جزئيًا، كما سبق بيانه ـ رد فعل للسيطرة الغربية السياسية والثقافية السائدة في القرن الماضي، تلك السيطرة التي مثلتها الحضارة الأوروبية بالنسبة لبلاد العالم الإسلامي كله، وفي إطار من هذا الضوء، نستطيع أن نفهم أن دعوة التجديد الإسلامي التي تهدف إلى الوحدة السياسية والجامعة الإسلامية، تظهر باعتبارها تعبيرًا عن العلاقة بين الشرق والغرب في القرن التاسع عشر(٢٦)، ولكن سعيًا إلى بعث الهوية الذاتية الحضارية لهذا الشرق المهيض في مواجهة الغرب الباغي مع الإفادة من نهضة هذا الأخير.

---

(٢٤) Ibid. p. 111.

(٢٥) Ibid. p. 99.

(٢٦) See: Hisham Sharabi: *Arab Intellectuals and the West* pp. 31-32.

ويعود الفضل إلى جمال الدين الأفغاني (١٢٥٣ هـ/ ١٨٣٨م ـ ١٣١٤ هـ/ ١٨٩٧م) في إحياء حركة التجديد الفلسفي في مصر، وخاصة فيما يتعلق بالإصلاح الديني والسياسي فهو على حد تعبير محمود قاسم: «حكيم الشرق، ورجل الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي في بلاد المسلمين... لذلك لا عجب أنه متى ذكرت حركة الإصلاح في أي بلد من هذه البلاد، لم يكن بدّ من إرجاعها إليه»[٢٧].

٢ ـ جـ ـ أساس النهضة في المنهج التجديدي لدى الأفغاني

لقد أدرك الأفغاني أن أساس النهضة في العالم الإسلامي، لا يقوم إلا على أساس الإسلام وأن النظر في تاريخ الحضارة الإسلامية يشير إلى أن النهوض الذي شهدته هذه الحضارة، إنما كانت أسبابه تكمن في المبادئ والأصول الإسلامية الأُولى، يقول الأفغاني: «أرسل فكرك إلى نشأة الأمّة التي خملت بعد النباهة، وضعفت بعد القوة، واسترقت بعد السيادة، وضيعت بعد المنعة، وأطلب أسباب النهوض الأول، حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل، فقد يكون ما جمع كلمتها، وأنهض همم آحادها، ولحم ما بين أفرادها، وصعد بها إلى مكانة تشرف منها على رؤوس الأمم وتسوسهم، وهي في مقامها بدقيق حكمتها إنما هو دين قويم الأصول، محكم القواعد شامل لأنواع الحكم، باعث على الألفة داع إلى المحبة، مزكٍ للنفوس، مطهر للقلوب من أدران الخسائس، منور للعقول بإشراق الحق من مطالع قضاياه، كامل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية وحافظ لوجودها، ويتأدى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية»[٢٨].

وإذا كانت نهضة الأُمّة الإسلامية قد تحققت من قبل بوساطة الدِّين فإن أسباب الضعف والهوان والجمود، تعود إلى البدع التي ألصقت بالدين عبر فترات زمنية متعددة وبعدها عن الأُصول التي كانت سببًا في نهضة المسلمين: «فإذا كانت هذه شرعة تلك الأُمّة، ولها وردت وعنها صدرت،

(٢٧) انظر: **جمال الدين الأفغاني**: ٧.

(٢٨) **الأعمال الكاملة: الأصالة والتقليد**: ١٩٨.

فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها، إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهريًا، وحدوث بدع ليست منها في شيء أقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله وما أعدت الحكمة الإلهية له، حتى لم يبقَ منه إلا أسماء تذكر، وعبارات تقرأ مجردة، فتكون هذه المحدثات حجابًا بين الأمّة وبين الحق الذي تشعر أحيانًا بندائه بين جوانحها»[٢٩].

وإذا كانت نهضة المسلمين قد تحققت في الماضي بوساطة الدين، قبل أن تلصق به البدع والخرافات، فإن نهضة المسلمين في الحاضر لا تتحقق إلا بالرجوع إلى أصول هذا الدين، فعلاج الأمّة الإسلامية إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، «والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بالمواعظ الوافية، بتطهير القلوب، وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمّة، ولا سبيل لليأس والقنوط، فإن جراثيم الدِّين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمّة إلا إلى نفخة واحدة، يسري نفسها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم، فلا يعجزهم أن يبلغوا في سيرهم منتهى الكمال الإنساني، ومن طلب إصلاح أمّة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططًا، وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية، وانعكس فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمّة إلا نحسًا ولا يكسبها إلا تعسًا»[٣٠].

لقد انطلق «الأفغاني» في دعوته إلى الإصلاح الديني وأداء رسالته العظيمة من منطلقين أساسيين: **أحدهما**، يتمثل في بث روح جديدة في الشرق، وبالتالي إنعاشه وبعث ثقافته وعلومه الغنية وديانته الصافية،

---

(٢٩) السابق.

(٣٠) السابق.

وكذلك الدعوة إلى الأخلاق الخالصة حتى يتمكن المسلمون من استعادة مكانتهم **وثانيهما**، مقاومة الإمبريالية الغربية، وسيطرتها على البلاد الشرقية، وتمكين هذه الأقطار من الاستقلال عن الغرب(٣١). وعلى الجملة فقد كان الأفغاني باعث نهضة، فقد كان أول من شكل انتفاضة الشرق ضد الغرب في المجال السياسي، وطالب كافة الشعوب الإسلامية أن تعمل جاهدة لمناهضة سلطان الغرب، ولقد أدرك أن إعادة توكيد الاستقلال السياسي، وإعادة النهضة الروحية إلى الإسلام، يجب أن يتمّا جنبًا إلى جنب في حركة الوحدة الإسلامية التي دعا إليها(٣٢). وكذلك يقرر «تيمس» أن الدعوة إلى بعث الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية لمواجهة الخطر الغربي، إنما بدأت بوساطة الأفغاني الذي يعد أول المفكرين المسلمين المجددين الذين أسهموا في تطوير التفكير الفلسفي والعلمي والسياسي(٣٣).

وإذا كانت النهضة الحقيقية للعالم الإسلامي في كتابات «الأفغاني» لا تتحقق إلا في إطار الدين بعد تنقيته من البدع والخرافات التي ألصقت به في عصور الجمود والتأخر، وبالتالي الاتجاه إلى تصحيح المفاهيم الإسلامية، وتنقية اعتقاد المسلمين من الخرافات والبدع التي علقت في أذهانهم بالعقيدة الصحيحة، بالإضافة إلى تحرير العقل من أغلال التقليد، وضرورة فتح باب الاجتهاد الذي يعد مبدأ الحركة في الإسلام، إذ من خلاله يستطيع الدين الإسلامي أن يعمل أثره في الواقع التاريخي المتغير، وبه يتحقق الانسجام بين النص الثابت والواقع المتغير فإن هذه النهضة الدينية لا بد أن ترتبط بها برباط وثيق نهضة سياسية، إذ لا بد من إحياء ديني سياسي يقف في وجه مخططات الغرب، أي الدعوة إلى الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية تحت لواء الخلافة العثمانية، كرد فعل للغزو العسكري والثقافي الغربي للعالم الإسلامي، ونتيجة لعجز الدول الإسلامية عن إيقاف هذا الغزو

---

(٣١) See: Mohammed Iqbal: *The Mission of Islam* pp. 86-87.

(٣٢) انظر: د. آيلز ليكتنستادتر: **الإسلام والعصر الحديث**: ص ١٨٧.

(٣٣) See: *Islam* p. 216.

ورده، ذلك بعد أن تيقن الأفغاني أن النضال المحلي في كل قطر إسلامي ضد الغرب، لن تكون له جدوى ما دام الغرب متفوقًا من الناحية العسكرية.

إن الغرض العملي الذي رمى إليه «الأفغاني» من وراء الدعوة إلى الجامعة الإسلامية هو إقامة حكومة إسلامية كبرى، ولا يعني ذلك أن تكون هناك دولة واحدة(٣٤)، على النحو الذي كانت عليه الدولة الإسلامية في أيام أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، بل إنه كان يكتفي بالوحدة الدينية وتجديد الإصلاح الإسلامي المدني والحربي، في كل شعب له دولة وتصير له دولة، وعقد المحالفات بين هذه الدول كالترك والفرس والأفغان في ذلك الوقت، ثم الاعتراف لأقوى دولة منهم برئاسة الحلف بتمثيله للخلافة الإسلامية، مع بقاء كل دولة مستقلة بنفسها في بلادها(٣٥)، فهو لا يدعو، إذن إلى ملك واحد يسيطر على الممالك الإسلامية جميعًا لأن ذلك أمر عسير بعد ظهور القوميات في العصر الحديث، لكنه يرجو أن يكون القرآن دستور الجميع وسلطانهم، وأن تصبح الوحدة الدينية هدفهم الأكبر، بينما يبذل كل ملك من ملوكهم غاية الجهد للدفاع عن أقرانه، فإن حياته بحياتهم وبقاءه ببقائهم(٣٦).

وفي الجملة، فإن الدعوة إلى الوحدة السياسية التي ترتكز على وحدة الدين لا الجنسية القومية العرقية في تعاليم الأفغاني، كان الغرض منها إرشاد المسلمين بالقرآن ونشأة الإسلام الأولى، ووحدته وسيرة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين في إقامة الدولة الإسلامية، وسيرة السلف الصالح في هدايته، وسيرة القُوّاد الفاتحين في تشييد صروح سيادته ومذاهب الأئمة المجتهدين، أي طرقهم العلمية الاستقلالية في تدوين شريعته، ومناهج الحكماء والفنانين في تكوين حضارته، وتوجيه جميع شعوبهم إلى استقلال

---

(٣٤) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/٣٠٦.
(٣٥) السابق: ١/٣٠٧.
(٣٦) انظر: د. محمود قاسم: **الإسلام بين أمسه وغده**: ١٧٢ ـ ١٧٣.

بلادهم واتحادها وتعاونها على إحياء مجده، بترك عصبيات المذاهب والجنسيات المفرقة لكلمة أهله[٣٧].

وعلى أية حال فإن العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي بوقوعه في قبضة الدول الغربية، بعد أن أصبح غنيمة يتسابق المستعمرون عليها، وجدت فيه فكرة الجامعة الإسلامية كقوة تجمع الشعوب التي تعتنق الإسلام لمواجهة الغرب وأطماعه، وقد لعب الأفغاني دورًا كبيرًا في الدعوة لهذا الاتجاه، إذ كان يهدف منها إلى أن تقوم الأمّة الإسلامية بمواجهة الغرب، وإغلاق الباب في وجه الغرب المستعمر[٣٨]. لقد كانت الدعوة إلى هذه الفكرة لدى الأفغاني ومن جاء بعده ـ محمد عبده ورشيد رضا ـ بمثابة استجابة المسلمين المعاصرين للتحدي الغربي والإمبريالية الاستعمارية فقد صيغت هذه الأفكار في الوقت الذي كانت أوروبا فيه تضغط على العالم الإسلامي، فهناك الحرب التركية ـ الروسية (١٢٩٤ هـ/ ١٨٧٧م)، وكذلك احتلال فرنسا لتونس (١٢٩٨ هـ/ ١٨٨١م)، واحتلال بريطانيا لمصر (١٢٩٩ هـ/ ١٨٨٢م) ولقد أثرت هذه الآراء بقوة في التفكير السياسي والاجتماعي في العالم الإسلامي إلى وقتنا الحاضر[٣٩]. ويشير تيمس إلى أن أول فكرة تجديدية لدى المفكرين المسلمين، ترتبط بتلك الدعوة التي نادى بها الأفغاني لوحدة الأمّة الإسلامية لمواجهة الغرب المستعمر، وهي تلك الدعوة التي عرفت باسم الجامعة الإسلامية[٤٠].

هنا تختفي لدى «الأفغاني» نزعة العرق والجنس، لتظهر نزعة الدين والتعصب له، إذ ليس في الإسلام ما يدعو إلى عصبية الجنس، وعلى حد تعبير الأفغاني، «فإن المتدين بالدين الإسلامي، متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي

---

(٣٧) انظر: محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٣٠٦.

(٣٨) See: Malise Ruthven: *Islam in the World* p. 304.

(٣٩) See: Taraq Y. Ismeal: *Vovernment and Politics in Islam* p. 28.

(٤٠) See: *Islam* p. 226.

علاقة المعتقد»[٤١]، ففي الإسلام لا توجد انتماءات إقليمية للجنس أو للوطن، وإنما يكون الانتماء للدين، ولا يعني الانتماء للدين إنكار حقوق الوطن، لأن الإسلام دعا إلى حب الأوطان والعمل لها، يقول الأفغاني ـ موضحًا أن الجنسية ترتبط بالدين ارتباطًا وثيقًا، وبصفة خاصة في الدين الإسلامي الذي يتميز منهجه بالشمول والعموم ـ: «إن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق، وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا، جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كلّيها وجزئيها، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات، وإقامة الحدود، وتعين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعًا لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة، وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة، والقدرة على تنفيذ رضا الأمّة، فيكون وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميز بين جنس وجنس، واجتماع آراء الأمّة، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم إلا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها»[٤٢]، فلا جنسية للمسلمين إلا في دينهم[٤٣].

لقد اهتم «الأفغاني» بالجانب السياسي، وبتعبير آخر بالجانب الأيديولوجي للسياسة قبل أي شيء آخر، معتبرًا أن المشكلة السياسية، تتلخص في تصحيح البنية الفكرية، ففي كتابات الأفغاني نجد أن البنية قد انحرفت عن مسارها الأخلاقي والسياسي، وخضعت لتأثيرات غريبة على الفكر الإسلامي، فهناك مجموعة من الأمراض السياسية أصابت العالم الإسلامي، مثل الجبن، والبخل، والتخلف والجهل، والحل كامن في العودة إلى الإيمان، والعمل على بعث الهمم الإسلامية للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمشكلة سياسية في أصلها، لذلك نجد

(٤١) العروة الوثقى: ٤٠.

(٤٢) السابق: ٤٠ ـ ٤١.

(٤٣) السابق: ١٣٤.

الأفغاني يتصدى للتيارات الفكرية المناهضة للعقيدة الدينية بعامة، كما هو الحال في رسالته: «الرد على الدهريين» وللعقيدة الإسلامية على وجه الخصوص، وبذلك يعالج الأفغاني المشكلة من جهتين: الأولى، مدى تميزها عبر خصائصها الإيجابية، والثانية، مدى تضمنها للحلول الفكرية للمشكلات التي طرحها الفكر غير الديني.

قضيتان أساسيتان اهتم بهما «الأفغاني»، وسار اتباعه من بعده على هدى منهما: إحداهما، أن الدين يشكل البنية الثقافية والحضارية للأمة، والذي تستند الأمة من خلاله على أساس مأمون. والثانية، أن الصراع بين العلم والدين والفلسفة أمر موجود في الطبيعة الإنسانية - وذلك من خلال ردوده على رينان - وإن كنا لا نجد ذلك في عصور الإسلام المزدهرة، فليس هناك ما يدل على اضطهاد الإسلام للعلم، أو ما يدل على تعارض بين الحقيقة العلمية والإسلام(٤٤)، فمنهج الأفغاني يقوم أساسًا على تقدير العقل في علاقته بالإسلام ومنهج هذا شأنه يكون أقرب إلى التجديد منه إلى التقليد، مما دفع بعض المعاصرين إلى أن ينعت تفكيره بالفكر التجديدي العقلاني(٤٥)، وأن يرى فيه البعض الآخر أنه «رائد المدرسة العقلية الحرة في مصر المعاصرة»(٤٦) وأن يذهب ثالث إلى أن الأفغاني قد مال إلى نزعة عقلية اعتزالية(٤٧).

وهو في هذا التفكير ينطلق من ضرورة مقاومة الغرب وسطوته الفكرية على العالم الإسلامي، بالإضافة إلى شيوع التخلف العلمي والتكنولوجي في بلاد العالم الإسلامي، ولعل الظروف التي عاش فيها

---

(٤٤) See: Mushin Mahdi: «*Islamic Philosophy*» «In» Cod and man p. 106, Taraq Y. Ismeal: *Goveernmet and politics* p. 33, M. A. Zaki Badawi *The reformers of Egypt* p. 32.

(٤٥) انظر: د. محمد عمارة: **تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة**: ١٤٦.

(٤٦) انظر: أحمد عبده: **الفكر الفلسفي الإسلامي**: ٢٠٠.

(٤٧) انظر: د. محمود قاسم: **الإسلام بين أمسه وغده**: ٦٤ - ٦٦.

د. عبد الحليم محمود: **الحمد لله هذه حياتي**: ١٣٠.

الأفغاني هي التي جعلت فكره إلى حد ما ينحصر في الجانب السياسي قبل غيره، ولعل هذا الجانب هو الذي دفعه إلى الدعوة إلى الإصلاح الديني، لما في الدين من قوة مواجهة سياسية، فهو متكلم سياسي على حد تعبير البعض(٤٨).

لقد كان الدافع الأول لدى «الأفغاني»، هو تلك الثقة النابعة من طبيعة المجتمع الإسلامي في الدين الإسلامي ذاته، تلك الثقة التي تكون الباعث القوي التأثير الذي يعمل على إنقاذ العالم الإسلامي من السبات الذي وقع فيه لفترة زمنية ليست بالقصيرة، وتعمل مرة أخرى على إعادة العالم الإسلامي إلى مكان الصدارة، نتيجة لطبيعة الدين الإسلامي ذاته. يقول الأفغاني: «أقول - وحق ما أقول - إن هذه الملّة لن تموت ما دامت هذه العقائد الشريفة آخذة مأخذها من قلوبهم، ورسومها تلوح في أذهانهم، وحقائقها متداولة بين العلماء الراسخين منهم، وكل ما عرض عليهم من الأمراض النفسية والاعتلال العقلي، فلا بد أن تدفعه قوة العقائد الحقة، ويعود الأمر كما بدأ، وينشطوا من عقالهم، ويذهبوا مذاهب الحكمة والتبصر في إنقاذ بلادهم، وإرهاب الأمم الطامعة فيهم، وإيقافها عند حدها، وما ذلك ببعيد والحوادث التاريخية تؤيده»(٤٩).

وفي رسالته «الرد على الدهريين» أوضح «الأفغاني» أن الإيمان بالله هو قوام الحياة الدينية الشريفة، وفي فصل عقده بعنوان: «الأمور التي تتم بها سعادة الأمم»، أوضح الأفغاني الكثير من آرائه الأساسية حول الإسلام وعقيدة التوحيد، تلك الآراء التي أثّرتْ كثيرًا في تلميذه الإمام «محمد عبده»، فمن هذه الأمور التي تنال بها السعادة: التوحيد الذي يصقل العقول، ويطهرها من لوث الأوهام، ويوحد نظرتها إلى الكون، وهذا يقتضي طرح أي معبود سوى الله. ومنها، أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف، طامحة إلى بلوغ الغاية، وهذا يتطلب المساواة بين جميع

---

(٤٨) See: M.A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt*: p. 33.

(٤٩) العروة الوثقى: ١١٥ - ١١٦.

البشر، والإسلام يفتح أبواب الشرف أمام البشر عدا رتبة النبوة. ومنها، أن تكون العقائد مبنية على البراهين الصحيحة ومخاطبة العقل، والدين الإسلامي يكاد يكون منفردًا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، هذا الدين الذي خاطب العقل وحاكم إليه. ومنها، أن يكون في كل أمّة طائفة تقوم بتعليم أبناء الأمّة، وطائفة أخرى تقوم على النفوس وتتولى تهذيبها، ومن أهم الأركان في الديانة الإسلامية ضرورة القيام بهاتين الفريضتين. وفي الجملة، فإن الإسلام هو الدين الوحيد الذي تتم به سعادة الأمم[٥٠]، وتكمن أهمية هذه الرسالة في أنها كانت أول محاولة يقوم بها مفكر إسلامي حديث في مواجهة فكرة معاصرة[٥١].

٢ ـ د ـ أثر الأفغاني في نهضة الفكر الفلسفي في مصر

لقد اهتم كثير من الباحثين بإبراز أثر «الأفغاني» في نهضة الفكر الإسلامي المعاصر في شقيه الديني والسياسي، فهو لدى البعض «باعث النهضة الشرقية وعنوانها، ومنشئ فكرة المقاومة وصاحبها، تجسدت فيه اليقظة حياة وحركة، وآمن برسالته الخالدة نحو الشرق والإنسانية، فسعى إليها قولاً وعملاً، ووضع أساس الحركة التحريرية في الشرق، ورسم منهاجها، وعليها سار العرب والشرق يستمدون منه القوة والإقدام، ويستلهمون منه العزيمة والإلهام»[٥٢] وهو لدى «محمد إقبال» أعظم مفكر ديني، دعا إلى بعث الإسلام والديمقراطية في العالم الإسلامي الحديث، ورفض الاستعمار والأوتوقراطية[٥٣]، ولدى «محسن مهدي»، فإن أصول الفكر الإسلامي المعاصر تعود أصولها إلى الأفغاني[٥٤]، ولدى «تشارلز آدمز» العامل الجوهري في إحياء حركة التجديد في مصر[٥٥].

---

(٥٠) انظر: الأعمال الكاملة: ١٧٣ ـ ١٧٩.

(٥١) انظر: د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ٧٣.

(٥٢) قدري حافظ: جمال الدين الأفغاني: ٣٧.

(٥٣) See: *The Mission of Islam* p. 63.

(٥٤) See: *Islamic Philosophy* «in» God and man» pp. 100-101.

(٥٥) انظر: الإسلام والتجديد: ٧.

وجماع القول، فإن «الأفغاني» قد لعب دورًا مؤثرًا في نهضة الفكر الإسلامي الحديث في مصر، والفلسفة الإسلامية منه بوجه خاص، وكان تفكيره بمثابة رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، وما ترتب على هذه السيطرة السياسية من بعض الأفكار والنظم الاجتماعية والسياسية والدينية والفلسفية الغربية، التي وجدت طريقها إلى العالم الإسلامي، من أجل تزييف هوية هذا المجتمع، والعمل على جعله خاضعًا للهيمنة الغربية، بعد استبدال هويته الإسلامية بهوية أُخرى تتناقض معها كل التناقض في كثير من التعاليم التي تتصل بالعقيدة الدينية، ومن هنا كانت دعوة الأفغاني إلى الإصلاح الديني ـ السياسي، ضرورة ـ فيما يبدو لنا ـ لا بد منها من أجل النهضة الإسلامية الحديثة، ففي المجال الديني لا بد من العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، التي شكلت مبدأ الانطلاقة الأولى للإسلام، والتي كانت سببًا أساسيًا في ازدهار الحضارة الإسلامية لقرون طويلة، كان فيها ترابط بين الدين الإسلامي وكافة أشكال الحياة: اجتماعية وثقافية وسياسية، كما كان فيها ترابط بين العلم والدين، إذ لم يكن لدى المسلمين تعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية العلمية، أو ما يعرف بصراع العقل والنقل أو الحكمة والشريعة.

لكن هذه العودة تتطلب تطهير الإسلام من البدع والخرافات التي ألصقت به في عصور الجمود والتخلف كما أن هذه العودة إلى أصول الإسلام الأُولى تستلزم أيضًا الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد لتحقيق التوافق والانسجام بين نصوص الكتاب والسنة والواقع التاريخي المُعاش بكل قضاياه ومشكلاته، ورفض التقليد الذي ينطوي في جانب من جوانبه على رفض العقل، وتجاهل الواقع التاريخي، وبالتالي وجود قطيعة بين الإسلام والواقع، تلك القطيعة التي تدفع البعض إلى الاتجاه إلى الغرب أو غيره، لالتماس حلول للمشكلات المعاصرة التي يواجهها العالم الإسلامي.

وبعبارة جامعة، فإن الإصلاح لا يتم إلا في إطار الدين، وبذا يتوفر للفلسفة الإسلامية الأساس الديني الذي ترتكز عليه، فهي تقدم نظرية إصلاحية أو مشروعًا حضاريًا للعالم الإسلامي يقوم على قاعدة دينية، وإذا

كان الإسلام كمرتكز عقيدي قد صلح لإنتاج لون من التفكير الفلسفي في الماضي، فإنه الآن صالح لإنتاج مشروع حضاري متكامل لنهضة العالم الإسلامي، والحق أن التعاليم الإسلامية لا يستطيع أحد أن ينكر دورها الأساسي في تشكيل الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة حتى لدى الليبراليين المحدثين، الذين تأثروا بأفكار الأفغاني، ثم تحرروا منها بدرجات متفاوتة بعد ذلك.

وإذا كان الدين عاملاً أساسيًا لا بد منه لنهضة العالم الإسلامي، فإن «الأفغاني» يرفض من وجهة نظر علمية دينية بعض الافتراضات العلمية التي تتناقض مع المبدأ الجوهري الذي اعتمده لنهضة العالم الإسلامي، فالنظريات المادية، وبصفة خاصة الأفكار التطورية الداروينية التي تتعارض مع الدين، يتجه الأفغاني إلى نقضها؛ لأنها تتعارض مع الأديان عمومًا والإسلام خصوصًا ـ هذا أولاً ـ وتتعارض مع العلم ثانيًا، ولا يعني هذا أن الإسلام يرفض العلم ونظرياته، بل إن الإسلام يتفق مع الحقائق العلمية متى ثبتت صحتها بالأدلة العقلية والعلمية. إن الداروينية تسهم بطريق أو بآخر في تطور التفكير المادي الإلحادي ـ على الرغم من تنوع الفهم لهذه النظرية، هذا التنوع الذي أسهم بوجه أو بآخر في تطور الدراسات الكلامية المسيحية والإسلامية ـ الذي يرفض الدين كدعامة أساسية للنهضة، والأفغاني باعتباره مصلحًا دينيًا وسياسيًا رأى من واجبه رفض كل ما يمكن أن يتعارض مع هذا الأساس، وبالتالي كانت رسالته: «الرد على الدهريين» أول محاولة يقوم بها متكلم مسلم معاصر للرد على نظرية تتعارض مع العقيدة الدينية في عصره، موضحًا أن العقيدة الدينية تعد الأسلوب الأمثل لضمان سعادة البشرية[٥٦]. وفلسفيًا، نلمح في الرسالة أول بادرة فلسفية لنقد الأفكار المادية الغربية، التي انتقلت إلى العالم الإسلامي، مهددة نظرية الخلق، كما قررتها تعاليم الإسلام.

ومن الناحية السياسية، فإن «الأفغاني» اتجه كرد فعل للسيطرة الغربية

---

(٥٦) انظر: **الأعمال الكاملة**: ١٧٣ ـ ١٧٩.

التي ألقت بظلالها على الفكر الإسلامي الحديث إلى رفض فكرة القومية، إن الإسلام دين شامل لكافة مناحي الحياة، ورابطة المعتقد تقوم - في نظر الأفغاني - مقام كافة الروابط الأخرى، ومن هنا فإن القومية تتحقق في الدين فحسب، وليس هناك من رابطة تربط بين المسلمين أقوى من رابطة المعتقد، وبالتالي فليس في الإسلام نزعات قومية، بل هناك عالم إسلامي واحد، وارتباط الجنسية بالدين أمر مقر لدى الرجل، الأمر الذي يستدعي العمل من أجل إعلاء راية الدين، ومن هذا المنطلق يدعو الأفغاني إلى الوحدة الإسلامية التي تقف في وجه الغرب المستعمر. وتأخذ هذه القضية مكانًا متميزًا في تعاليم الأفغاني، نظرًا للظروف التي أحاطت بالعالم الإسلامي الذي انتشرت فيه دعاوى القوميات الإقليمية، في وقت كان الغرب الأوروبي يسعى فيه إلى إحكام قبضته على العالم الإسلامي، من خلال بث دعاوى القومية التي يأخذ الدين فيها مكانًا ثانويًا، بالإضافة إلى أن فكرة القومية الإقليمية تعتمد على أساس علماني في كثير من الأحيان، هذا الأساس الذي يقضي على المبدأ الجوهري، الذي اعتمده الأفغاني كأساس لنهضة العالم الإسلامي.

والحق، أن المشكلة الأساسية التي أخذت وضعًا مهمًا في التفكير الفلسفي الإسلامي المعاصر، هي المشكلة السياسية، وتتمثل في العلاقة بين الدين والدولة، والعلاقة بين القومية والدين، والعلاقة بين الدين والتنظيم الاجتماعي. وربما كانت الظروف التي مر - ويمر - بها العالم الإسلامي في العصر الحديث، وبصفة خاصة طبيعة علاقاته مع الغرب: سياسية، واقتصادًا، وثقافة هي التي دعت إلى طرح هذه القضية بقوة على بساط البحث الفلسفي في مصر، وهنا نجد مرة أخرى رفضًا للأفكار السياسية الغربية: العلمانية والقومية؛ لأنها تتعارض مع المبدأ الأساسي الذي اعتمده الأفغاني طريقًا للإصلاح.

وفي الجملة، فإن مواقف «الأفغاني» الكلامية والسياسية تعكس في مجملها طبيعة الموقف الإسلامي من الغرب في ذلك الوقت، وكذلك الموقف من الأفكار الليبرالية الغربية التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية،

بحيث نستطيع أن نقول - إلى حد ما - إن التفكير الفلسفي في تلك الفترة يعكس الموقف من الغرب: قبولاً، أو رفضًا، أو تعديلاً وتوفيقًا، كما سبق بيانه.

لقد كان «الأفغاني» بحق عاملاً فعالاً من عوامل النهضة الفلسفية في مصر، من خلال دعوته إلى الإصلاح الديني والعلمي، بالإضافة إلى الدعوة إلى رقي العالم الإسلامي وتوحيده في مواجهة الغزو الأوروبي(٥٧)، وذلك في إطار حركة دينية تجديدية تعيد الدين إلى الفعل الإيجابي في واقع الحياة المصرية، هذه العودة إلى الدين أو التعاليم الإسلامية الجوهرية، ترتبط بالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ورفض الجمود والتقليد، كما ترتبط برفض الجانب السلبي الذي غلب على اتجاهات الفرق الصوفية المنتشرة في العالم الإسلامي. كما أنها لا تعني الذوبان في الماضي والانعكاف عليه، بل درسه وتدريسه باعتباره خطوة يجب الاستفادة من عناصرها الجوهرية في إمكانية ترقية الحاضر وتقدمه، لا باعتباره غاية أساسية من منطلق ما ترك المتقدم للمتأخر من شيء، وهي أيضًا تعني عدم الذوبان في الغرب، بما يستلزمه ذلك من ضياع الهوية الثقافية للعالم الإسلامي، وضياع الدين في الوقت ذاته، لكن هذا المنع من الذوبان في الغرب حضاريًا لا يتناقض مع الأخذ بالعلوم الحديثة الغربية وأساليبها، فهناك رغبة في التعايش مع الغرب وإنجازاته العلمية، التي لا تتعارض مع الإطار الإسلامي (مثال ذلك رفض الأفغاني للنظرية الداروينية، وكذلك رفضه لفكرة القومية التي تنتهي بوجه أو بآخر إلى حركة علمانية تتعارض مع شمولية المنهج الإسلامي الذي آمن به الأفغاني).

ويمكن القول، بأن «الأفغاني» كان هو العامل الأول في هذا الانقلاب الاجتماعي الذي حصل في مصر، ولا غرو فهو المزلزل الأول لجمود الأزهر، والمصلح الأول للتعليم الإسلامي فيه بتربيته للأستاذ الإمام، كما كان هو المِعْوَل الأول في هدم السلطة الاستبدادية، ومؤسس

---

(٥٧) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٧٣.

الحزب الوطني لإيجاد حكومة أهلية صالحة[٥٨].

لقد فرضت المشكلة السياسية نفسها على العالم الإسلامي، نتيجة وقوع العالم الإسلامي في قبضة الاستعمار الغربي ـ كما فرضت نفسها من قبل في آواخر عهد الخلافة الراشدة، مع تباين الموقفين واختلاف طبيعة كل منهما ـ وبالتالي غلب على الأفغاني الاهتمام بالمشكلة السياسية، التي طبعت الفكر الإسلامي الحديث بطابع خاص، أدت إليه الظروف التي عاشتها بلدان العالم الإسلامي حين وقعت تحت سلطان الاستعمار الغربي، وتسربت الأفكار العلمانية الغربية إلى العالم الإسلامي، وحاول بعض المسلمين من ذوي الاتجاهات الليبرالية التغريبية ترويج الأخذ «بالعلمانية» الغربية في مدلولها المعتدل، الذي لا يصدم مشاعر العالم الإسلامي وعواطفه، بعزل الدين عن مختلف أنشطة الحياة السياسية والعلمية والثقافية، واعتماد العقل والأفكار التنويرية الغربية، واعتناق الأفكار الفرنسية منها بصفة خاصة، ويعترف رشيد رضا بغلبة الطابع السياسي لدى الأفغاني، موضحًا «أنه رجل دين، وإن غلبت عليه السياسة»[٥٩].

وطبقًا للتعاليم الإسلامية لا يمكن فصل ما هو ديني عمّا هو سياسي فالإسلام دين ودولة، وكل إصلاح ديني يرتبط به إصلاح سياسي برباط وثيق، كما أن كل إصلاح سياسي يرتبط كذلك بالإصلاح الديني برباط وثيق. والحقيقة أن مشكلة العلاقة بين الدين والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، قد فرضت نفسها على الساحة الفكرية، ليس في مصر وحدها، وإنما في أغلب بلدان العالم الإسلامي، نتيجة للهجمة السياسية الثقافية الغربية على العالم الإسلامي، الأمر الذي حدا برواد الإصلاح الإسلامي إلى المناداة بضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، حيث نجد ترابطًا بين الدين والدولة دائمًا، وبين الدين والجنسية أحيانًا، فليس هناك من نزعات إقليمية ولكن هناك الأمّة المحمدية، التي تعتمد على دينها

---

(٥٨) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٨٩.
أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ٣٩٩.

(٥٩) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ن.

الإسلامي، الأمر الذي يمكنها من مواجهة «الآخر» بقوته السياسية والثقافية من خلال الدعوة إلى وحدة العالم الإسلامي.

وقد شغلت هذه القضية، أقصد علاقة الدين بالنظم الدنيوية، اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، سائر المصلحين في مصر على تعدد اتجاهاتهم منذ عصر الأفغاني حتى وقتنا الحاضر، حتى ليمكننا القول: إن المشكلة السياسية نتيجة لطبيعة الإسلام الخاصة، التي تختلف عن الأديان الأُخرى في كونه دينًا يجمع بين النظام الديني والنظام السياسي، أصبحت لب قضايا الموقف الفلسفي الراهن وعلم الكلام المعاصر في مصر، وبصفة خاصة بعد ازدهار الصحوة الإسلامية على يد حسن البنا، وسيد قطب، ومن بعدهما من قادة الفصائل المختلفة اللاحقة، حيث غلب الاهتمام بالجانب السياسي ـ إلى حد ما ـ على غيره من الجوانب الأُخرى في أدبيات رموز الصحوة الإسلامية في مصر بصفة خاصة، وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي.

مات الأفغاني في سنة ١٣١٤ هـ/ ١٨٩٧م وظهر أثره في مصر في محمد عبده وفي مدرسته، إذ أسهم الأفغاني وعبده ـ كما سيأتي ذلك ـ في نمو الفكر الإسلامي وتطوره من خلال دعوته إلى التجديد الديني وشروحه على أمهات كتب الفلسفة الإسلامية التي أسهمت في بعث الفكر الفلسفي في مصر من جديد، كما ظهر أثره في الجزائر، وتونس، وتركيا، والهند، وأندونسيا، وإيران، وأفغانستان، وفي كل هذه الحركات التي نشأت في هذه البلاد بتأثير جمال الدين الأفغاني، نجد هدفًا واحدًا، هو تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي، ومحاربة التبعية للفكر الغربي[٦٠].

---

(٦٠) See: Seyyed Hossein Naser: *Islamic Studies* p. 23, Mohammed Iqbal: *The Mission of Islam* p. 82.

محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث: ٩.

د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية: ١٨٦ وما بعدها.

محمد سلام مدكور: جمال الدين الأفغاني: ١٠١ وما بعدها.

محمد سعيد عبد المجيد: نابغة الشرق: ١٢٤ وما بعدها.

محمود أبو رية: جمال الدين الأفغاني: ٢٩ وما بعدها.

ليس - لنا - أن نتحدث بالتفصيل عن القضايا التي أثارها الأفغاني، ذلك أن دراسة الأفغاني لا تدخل تاريخيًا في الفترة الزمنية التي تتوفر هذه الدراسة على فحصها، ولكن من واجب هذه الدراسة أن تقوم بفحص بعض أفكار الأفغاني التي أثرت في رائد الفكر الفلسفي الإسلامي المصري بجناحيه الإسلامي والليبرالي، الأستاذ محمد عبده الذي توفي ١٣٢٢ هـ/ ١٩٠٥م، فمنذ المرحلة الأولى من تفكير محمد عبده نعثر على الأفغاني، وبعض القضايا التي أثارها الأفغاني - مع الاختلافات المعروفة بين الرجلين - نعثر عليها في كتابات محمد عبده ورواد الإصلاح الإسلامي المتأخرين أيضًا، مثل: رشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب، وأمثالهم مع بعض الاختلافات التي أملتها طبيعة الظروف الداخلية والخارجية التي مر بها هذا الفكر أو ذاك[٦١].

٢ - هـ - الإمام محمد عبده ومنهجه في التجديد الإسلامي

يعتبر الإمام محمد عبده أكبر تلاميذ الأفغاني في مصر، يقول رشيد رضا عن الأخير: «إنه لو لم يكن له من الأثر إلا الشيخ محمد عبده لكفى»[٦٢]، وقد كانت نقطة الانطلاق في تفكير الإمام محمد عبده، هي الإحساس القوي بتخلف المسلمين والحاجة - لتجاوز ذلك - إلى التجديد الإسلامي، فلم يبحث عن الخلاص الفردي، بل كان يسعى إلى إقامة المجتمع الصالح[٦٣]، لقد أراد محمد عبده أن يدخل المسلمون إلى العصر الحديث، من خلال التعليم والمؤسسات الاجتماعية، وتكوين الرأي العام الناضج، وإعادة فهم الإسلام وعرضه بما يتلاءم مع الظروف الحاضرة[٦٤].

ومن ثم فقد وقع تفكير «محمد عبده»، كما وقع تفكير أستاذه من

---

(٦١) See: Mohammed Iqbal: *The Mission of Islam*, p. 82, M.A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt*: p. 16, Dilip Hiro: *Islamic Fundamentalism* p. 60.

(٦٢) انظر: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ١٠٢.

(٦٣) انظر: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**: ١٦٩.
د. علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية**: ٨١.
أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ٣٩٨.

(٦٤) 4. See: M.A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 35.

قبل، تحت تأثير الحضارة الأوروبية السائدة، إذ يعبر فكره عن حال المجتمع الإسلامي المتأزم تحت تأثير السياسة الغربية وحضارتها المادية التي جاءت في ركابها، بالإضافة إلى الجهود التي كانت تقوم بها البعثات التبشيرية المسيحية في بلاد المسلمين[٦٥]، وبالتالي كانت أفكار محمد عبده تمثل أسلوبًا معينًا لمجابهة الفكر الغربي الوافد الذي يمثل تحديًا للفكر الإسلامي والثقافة الموروثة، ولعله قد وضح مما تقدم أن الصراع كان حضاريًا في جوهره، وأن محاولة التوفيق بين الجانبين كانت حينئذ هي الاستجابة المثمرة أو المتاحة في تلك المواجهة الحضارية، بما تعنيه تلك المحاولة من قبول التعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية في الفكر والتعليم والإدارة، والمجاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات صياغة إسلامية، وإلباسها لباس المصطلح الإسلامي، وبذلك بدأت مرحلة من التوفيقية هدفها: خلق صيغة جديدة متوازنة بين قيم الإسلام الأوروبية[٦٦]، مع رفض الاستسلام التام لهذه الأخيرة، ومن هنا كان التجديد لدى محمد عبده أداة يقصد منها الدفاع عن الإسلام، تحت أي ظرف من الظروف[*].

لقد ارتبط الإصلاح الديني في أدبيات «محمد عبده»، منذ اتصاله بالأفغاني بالإصلاح السياسي متأثرًا في ذلك بروح هذا الثائر وفكره، ودعوته إلى الجامعة الإسلامية التي تركز على أصولية دينية متفتحة وبعث ديني سلفي، ولكنه عقلاني في الوقت نفسه، ويتمثل ذلك بصفة خاصة في مقالات «العروة الوثقى»، التي صدرت من باريس، وانحصرت مقاصدها في أربعة أمور أو قضايا هي: الجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية، والمسألة المصرية والمسألة السودانية، وإن كانت فكرة الرابطة الشرقية مرتبطة أو متداخلة لدى الشيخين بمسألة الجامعة الإسلامية[٦٧]،

---

(٦٥) See: Bibb: *Modern Trends in Islam* p. 32.

(٦٦) انظر: د. محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر والسياسة في الشرق**: ٨ ـ ٩

(*) See: Hisham Sharabi: *Arab Intellectual* p. 32.

(٦٧) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٣٠٦.

التي كانت في نظرهما أهم المسائل التي عنيا بها تلك المسألة التي كان الهدف منها إعادة الفاعلية والقوة إلى الإسلام في مواجهة الحضارة الأوروبية، وإلى العالم الإسلامي في مواجهة الغرب الاستعماري، وبتعبير رشيد رضا ـ الذي استوعب جيدًا دعوة الرجلين «كان الغرض منها إرشاد مجتمع المسلمين بالقرآن، وبنشأة الإسلام الأولى إلى وحدته وسيرة السلف الصالح في هدايته، وسيرة القواد الفاتحين في تشييد صروح سيادته، ومذاهب الأئمة المجتهدين، أي طرقهم العلمية الاستقلالية في تدوين شريعته، ومناهج الحكماء والفنانين في تكوين حضارته، وتوجيه جميع شعوبهم إلى استقلال بلادهم واتحادها وتعاونها على إحياء مجده بترك عصبيات المذاهب والجنسيات المفرقة لكلمة أهله[٦٨].

لكنا نجد «محمد عبده» بعد خروجه من نطاق الجاذبية الفكرية لشيخه نجده يركز على الإصلاح الديني أكثر من الإصلاح السياسي، وخاصة بعد تجربته المريرة مع الثورة العرابية، وبعد أن أصبح مفتيًا لمصر بعد نفيه منها بسبب مشاركته في الثورة، وعلى حد تعبيره هو «لكن لم تكن الثورة من رأيي[٦٩] ولكنه لم يجد بدًا من أن ينضم إلى الثوار، إذ يقول: «لكن لما منح الدستور انضممنا جميعًا إلى الثورة لكي نحمي الدستور[٧٠]» ويبدو أنه بعد تجربة الثورة العرابية وفشلها قويت رغبة محمد عبده في التوفر على الإصلاح الديني، وعلى حد تعبير العقاد: «فإن الإمام محمد عبده خرج من تجاربه كلها بنتيجة واحدة وهي فساد الجو السياسي من حوله، فلم يبقَ له أمل في إصلاح المسلمين بالوسائل السياسية، وآمن برسالته العلمية الدينية كل الإيمان، فانصرف بعزيمته إلى رفع التحجر عن العقول، بإجازة الاجتهاد لمن يقدر عليه، وتفسير المسائل الدينية تفسيرًا يطابق العلم الحديث[٧١].

وعلى أية حال، فإن الدعوة التي بدأها الأفغاني لإعادة الإسلام إلى

---

(٦٨) السابق: ١/ ٣٠٦.

(٦٩) الأعمال الكاملة (في الثورة العربية): ١/ ٥٦٤.

(٧٠) السابق.

(٧١) الإسلام في القرن العشرين: ١٢٦.

واقع الحياة من خلال البعث الثوري، قد أفرغت ـ فيما يبدو ـ من محتواها السياسي على يد تلميذه محمد عبده في مصر[٧٢]، وربما لعبت الظروف التي عاشها كل من الرجلين دورًا بارزًا في تحديد موقفه من الإصلاح الديني والسياسي خاصة بعد تعيين الإمام محمد عبده مفتيًا عامًا لمصر في ١٣١٧ هـ/ ١٨٨٩م، فكلما ابتعد الأفغاني عن محمد عبده أو ابتعد هو عن الأفغاني، استطعنا أن نجد تفكير محمد عبده الخالص من تأثيرات أستاذه السياسية الثورية بصفة خاصة، وبالتالي فإن المرحلة الأولى من تفكير محمد عبده ـ في رأينا ـ لا تعكس إلا تأثير الأفغاني عليه. أما المرحلة الثانية، فإننا نعثر فيها على محمد عبده مفكر الإصلاح الديني المصري المتململ تحت نير الحضارة الأوروبية، والسيطرة السياسية الغربية، حنينًا إلى الاستقلال الوطني والهوية الحضارية الذاتية.

وفي الجملة، فقد تخلى باعث الأصولية الإسلامية، على حد وصف أنور عبد الملك له[٧٣]، عن دوره السياسي الذي خطه له الأفغاني من قبل، سعيًا إلى الإصلاح السياسي والديني في مصر وعلى الرغم من أنه هادن سلطات الاحتلال واعترف بنفوذها في مصر فإنه رفض محاولة اعتماد ذلك عن طريق تبريره شرعيًا، ولعل هذا هو الفارق الجوهري بينه وبين السير أحمد خان في الهند، إذ كان «محمد عبده» متكلمًا حاذقًا لا يسمح لنفسه بمخالفة القرآن[٧٤] ويعلل محمد البهي ذلك بقوله: «أما سبب اعتكافه وتوفره على الجانب العلمي والديني، فلعله رأى أن العمل في هذا الجانب ليس متوافرًا لكثير من أصحاب النشاط في الجانب القومي والسياسي إذ ذاك، لعدم توسعهم الكافي والعميق في فهم المبادئ الإسلامية والمصلحة

---

(٧٢) See: Borden Water field Egypt: pp. 114-115 Malcolm H. Kerr: Islamic Reform; p. 104, M.A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 35.

مارسيل كولومب: **تطور مصر**: ١٥٧.

د. معن زيادة: **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**: ٢٢٩.

(٧٣) انظر: **نهضة مصر**: ٤٠٠.

(٧٤) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 37.

الوطنية نفسها تقضي عندئذ بتوفره على ذلك، أو لعله رأى من تجاربه في الصراع الوطني السابق على الاحتلال البريطاني الرسمي، ومن اختلافه مع عرابي وبعض رفاقه في طريقة الصراع وأسلوب الكفاح، أن الأولى له لعدم تبديد نشاطه وقوته أن يتوفر على الجانب الذي توفر عليه أخيرًا، وهو الجانب الإسلامي الفكري والتربوي(٧٥)» وعلى أية حال، فإن محمد عبده ـ فيما يبدو ـ لم يَدَعْ السياسة تمامًا، وإنما مارسها بأسلوب آخر يتفق مع طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع المصري، إذ العمل السياسي لا يتأتى بصورة جيدة، إلا إذا كان ثمرة تربية جيدة وإعداد فكري ناضج حتى تستطيع الأمة المصرية أن تمارس العمل السياسي على نحو سليم وواضح.

٢ ـ و ـ المؤثرات الثقافية في منهج محمد عبده

لقد وقع «محمد عبده» تحت تأثيرات متعددة، ومنها ما يتعلق بالجانب الشخصي في مسار حياته العلمية، ومنها ما يتعلق بتأثره بالتطورات السياسية والاقتصادية والثقافية التي حدثت من حوله.

ففيما يتعلق بالجانب الأول نجد تأثيرًا واضحًا للشيخ درويش(٧٦) الذي ترك انطباعًا صوفيًا قويًا في نفس «محمد عبده»، وتحت تأثير الشيخ درويش دافع محمد عبده عن الصوفية، قائلاً: «إنه لم يوجد في أمة من

---

(٧٥) الفكر الإسلامي الحديث: ٩٨ ـ ٩٩.

(٧٦) أحد رجال الصوفية المعتدلين ذهب إلى طرابلس الغرب وجلس إلى السيد محمد المدني والد الشيخ ظافر المشهور، وتعلم عنده شيئًا من العلم، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية، وكان يحفظ الموطأ، وبعض كتب الحديث، وكذلك القرآن.
انظر: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام: ١/ ٢١ ـ ٢٢، وقد أوضح محمد عبده تأثره بالشيخ درويش قائلاً: «ولم أجد إمامًا يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد، هذا هو الأثر الذي وجدته في نفسي من صحبة أحد أقاربي، وهو الشيخ درويش خضر... وهو مفتاح سعادتي إن كانت لي سعادة في هذه الدنيا، وهو الذي رد لي ما كان غائبًا من غريزتي، وكشف لي ما كان خفيًا عني مما أودع في فطرتي».
السابق: ١/ ٢٣.

الأمم من يضاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفوس، وأنه بضعف هذه الطبقة وزوالها فقدنا الدين، وإن سبب ما ألم بهم تحامل الفقهاء عليهم، وأخذ الأمراء بقول الفقهاء فيهم، فهؤلاء يكفرون وهؤلاء يعذبون ويقتلون[(٧٧)]»، ويقول: «إن الفقهاء لبعدهم عن التصوف جهلوا سياسة وقتهم وحاله، ولجهلهم بالسياسة لم يعرفوا كيف يمكن تنفيذ الأحكام الشرعية... إذا عرفوا أن الحكم كذا، لا يعرفون كيف يجعلون الأمراء والحكام يلتزمون هذا الحكم وينفذونه، ولهذا ضاع الدين والسياسة[(٧٨)]».

وهنا لا بدّ أن نرى تأثير الشيخ درويش واضحًا وكذلك تأثير الأفغاني ذي الميول الصوفية الذي يذهب رشيد رضا إلى أنه مال إلى مذهب الوحدة الوجودية، وقد كانت فلسفته في ذلك مزيجًا من التصوّف والفلسفة القديمة والحديثة[(٧٩)] ويذكر «جب» أيضًا أن كلاً من الأفغاني ومحمد عبده قد وقع تحت التأثير العميق لتعاليم الغزالي وفلسفته الصوفية[(٨٠)].

وخلاصة موقف محمد عبده من التصوف، ذلك الموقف الذي يرجع الفضل فيه لتأثير الشيخ درويش، ينحصر فيما يلي:

١ ـ أنه لم يوجد في أمّة من الأمم من يضاهي الصوفية المسلمين في علم الأخلاق، وفن تربية النفوس وقيادة الأرواح إلى الله.

٢ ـ أنه بضعف هذه الطبقة وزوالها ضعف سلطان الدين، حيث لم تتهيأ للفقهاء أو العلماء التقليديين أداة التأثير السياسي على الحكام أو الجماهيري على العوام.

٣ ـ أن ما ألم بالمتصوفة يرجع فيما يرجع إلى تحامل الفقهاء عليهم، وأخذ الأمراء بقول الفقهاء فيهم، فأولئك يكفرون وهؤلاء يعذبون ويقتلون، فكلا الفريقين لم ينصف الصوفية.

٤ ـ أن سبب لجوئهم إلى الاختفاء وكلامهم في الطريقة بالرمز

---

(٧٧) الأعمال الكاملة (التصوف والصوفية): ٣/ ٥٣٠.

(٧٨) السابق.

(٧٩) تاريخ الأستاذ الإمام: ١/ ٧٩.

(٨٠) See: *Modern Trends in Islam:* p. 32.

والإشارة، وما يحصل لهم من التّوق والوجدان ربما كان راجعًا إلى أن أناسًا كانوا يقلدونهم، ويتمسحون بهم من المتصوفة، مما كانوا معه مضطرين إلى الظهور بهذا المظهر أو استخدام هذا الأسلوب المعين[٨١].

٥ ـ أن محمد عبده، على الرغم من إعجابه بالصادقين من المتصوفة، فإنه لا يلبث في أخريات حياته أن يحمل حملة شديدة على انحرافاتهم، فلم يبقَ من رسوم الصوفية الطاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكرًا يتبرأ منها كل صوفي، وتعظيم قبور المشايخ، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التي ارتبطت بها المسببات بحكم الله تعالى بها يدبرون الكون ويتصرفون فيه كما يشاءون وأنهم قد تكفلوا بقضاء حاجات المريدين والمستغيثين بهم أينما كانوا، وهذا الاعتقاد مخالف لكتاب الله وسنة رسوله، بالإضافة إلى إنكاره على موقفهم من الشريعة وقولهم فيها بالظاهر والباطن أو الحقيقة والشريعة، والحلول والاتحاد، والفناء والقول بالشفاعة والتوسل بالأولياء[٨٢].

وإذا كان «محمد عبده»، قد وقع تحت تأثير الشيخ درويش في حياته الباكرة، فإنه عند نضجه تعرض لتأثير الأفغاني، إذ قرأ عليه كتاب: «الزوراء» لجلال الدين الدواني في التصوف، و«شرح القطب على الشمسية»، و«المطالع» و«سلم العوام» من كتب المنطق. و«الهداية» و«الإشارات» و«حكمة العين»، و«حكمة الإشراق»، من الفلسفة. وعقائد الجلال الدواني في التوحيد. و«التوضيح مع التلويح» و«الجغميني» و«تذكرة الطوسي» في الأصول[٨٣]. وكذلك درس العلوم العقلية على يد الشيخ محمد البسيوني، والشيخ حسن الطويل[٨٤]، ولكن الأفغاني ـ بوجه خاص ـ

---

(٨١) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٩٢٨.

(٨٢) انظر: **تفسير المنار**: ٥/ ٨٢ ـ ٨٣، ٧/ ٥٧٢ ـ ٥٧٣، ٢/ ٧٢ وما بعدها.
الأعمال الكاملة (التوسل بالأنبياء والأولياء) ٣/ ٥١٦ وما بعدها.
(في التصوف والولاية) ٣/ ٥٢٢.
(التصوف والصوفية) ٣/ ٥٣٣.

(٨٣) انظر: رشيد، رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٢٦.

(٨٤) السابق: ١/ ٢٥.

هو الذي نقل محمد عبده من حال إلى حال[٨٥]، بل إن «محمد عبده» نفسه يصرح بأن الأفغاني لم يعمل عملاً حقيقًا إلا في مصر، وبأنه صاحب الفضل الأول عليه[٨٦].

وبالإضافة إلى تأثر محمد عبده بكل من الأفغاني والشيخ درويش خضر، فإنه تأثر كذلك بالتطورات العالمية: السياسية، والثقافية، والاقتصادية، التي كانت سائدة من حوله طوال حياته القصيرة الزاخرة، وبصفة خاصة تلك التطورات التي أسهمت في نضوج الحضارة الأوروبية، ومكنت الغرب من احتلال أرض المسلمين[٨٧].

وعلى أية حال فإنه يمكن للباحث أن يميز في كتابات «محمد عبده» بين مراحل متعددة في حياته الروحية والفكرية فهناك المرحلة التي تعكس أثر الشيخ درويش في كتابات الإمام - مثل الواردات - وهناك المرحلة العقلية التي تعكس تأثير العقلانية الأوروبية كما تعكس تأثير الأفغاني معًا - كحاشيته على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية - وهناك المرحلة التي تعكس التأثر بالآراء السلفية، وبصفة خاصة كتابات الفقهاء الحنابلة، وأفكار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم - كما تتمثل في رسالة التوحيد وتفسيره للقرآن - وإن كنا لا نعدم في هذه المرحلة الأخيرة من كتابات محمد عبده، كما هو الحال في «رسالة التوحيد» «وتفسير المنار» بعض الآراء التي تعكس تأثره بالاتجاه الاعتزالي، وكذلك المؤثرات الغربية في تصوره لوظيفة النبوة وحقيقة المعجزات، وإن كان «محمد عبده» - كما يذهب كير - لا يميل إلى نعت نفسه بأنه اعتزالي[٨٨]. كما نجد بعض التأثير بآراء الأشعرية أيضًا،

---

(٨٥) السابق: ١/ ١٠٧.

(٨٦) السابق: ١/ ٧٩.

(٨٧) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt*. pp. 37-40.

(٨٨) - See: *Islamic Reform*: p. 105.

قارن: د. محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده: ٦٤ - ٦٦.

د. عبد الحليم محمود: الحمد لله، هذه حياتي: ١٣٠.

د. سليمان دنيا: محمد عبده: ٩، مصطفى صبري: موقف البشر: ٤٢٠.

كما يلاحظ أنور عبد الملك[٨٩].

ولقد حدد رشيد رضا المؤثرات الأساسية التي وجهت تفكير الإمام، ومراحل تطوره الفكري على نحو يختلف قليلاً عما أوردناه آنفًا، إذ يقول: «فكان له في طلب العلم ثلاثة أدوار: أولها، الطلب على طريقة الأزهر المعروفة من المناقشة في عبارات كتب المؤلفين، وقراءة المتون مع الشروح والحواشي والتقارير، وسلكها زمنًا حتى ملّها، وتوجهت نفسه إلى علم أعلى وفهم أجلى، فقيض الله ـ تعالى ـ له ذلك العلامة الحكيم السيد جمال الدين، فقرأ له علومًا أخرى على طريقة أسهل مسلكًا، وأقرب غاية فانتشله من الإخلاد إلى أرض العبارات الركيكة، والأساليب الضعيفة، والاحتمالات البعيدة، ورفعه إلى سما عرفان الحقيقة، والإفصاح عنها بالعبارة البليغة، بعد إطلاقه من قيود تقليد المؤلفين، وتعويده الحكم باليقين، فهذا هو الدور الثاني، وهو خاض كسابقه بالعلوم الإسلامية مع شيء قليل من العلوم الحديثة، وتطبيق العلم على حال المسلمين الأخيرة. وأما الدور الثالث. فهو النظر في علوم الأفرنج قرأ. . . كثيرًا مما ترجم من الكتب، ثم تعلم اللغة الفرنسية، فصار يقرأ الكتب فيها، لا يكاد يتركها يومًا من الأيام، وكانت عنايته بعلوم الأخلاق والنفس وأصول الاجتماع الإنساني، والتاريخ وفلسفته وفن التربية من أشد عنايته بسائر العلوم[٩٠].

وعلى أية حال، فقد وقع فكر «محمد عبده» تحت تأثيرات متعددة عبر مراحل ثلاث، فهناك المرحلة التي تأثر فيها بالشيخ درويش، والمرحلة التي تأثر فيها بالسيد جمال الدين الأفغاني، والمرحلة التي تأثر فيها بالكتابات الغربية الحديثة، هذا بالإضافة إلى المؤثرات الأزهرية، التي حصل عليها أثناء دراسته بالأزهر وقد انعكست هذه المؤثرات واضحة جلية في تعاليم الإمام، وعبرت عنها كتاباته أصدق تعبير، وفي هذا كله لا نفقد شخصية المصلح المصري الإمام محمد عبده.

---

(٨٩) انظر: نهضة مصر: ٤٠٥.

(٩٠) تاريخ الأستاذ الإمام: ١/١٠٣ ـ ١٠٤.

٢ ـ ز ـ قواعد التجديد الإسلامي لدى عبده، وأهدافه

لقد حدد محمد عبده أهداف فلسفته الإصلاحية في أمور ثلاثة:

١ ـ **الأول**: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمّة، قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأُولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أعده أمرًا واحدًا وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منها جسم الأُمّة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر، ومن هو في ناحيتهم[٩١]».

٢ ـ **الثاني**: «إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجمًا من لغات أُخرى أو في المراسلات بين الناس[٩٢]».

٣ ـ **الثالث**: «هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم، كُنت فيمن دعا الأمّة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمّة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنًا، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمّة له بالقول وبالفعل، جهرنا

(٩١) السابق: ١/ ١١.

(٩٢) السابق.

بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد[٩٣].

لكن «محمد عبده» كان قد اقتنع بأن الإصلاح الثقافي والفكري والإصلاح الديني والتربوي هما السبيل إلى النهضة الحضارية التي يمكن أن تثمر إصلاح الأحوال السياسية، وبتعبيره هو: «أما أمر الحكومة والمحكوم، فتركته للقدر يقدره، وليَدِ الله بعد ذلك تدبره، لأنني عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعني به الآن[٩٤].

أما وسائل الإصلاح الديني في نظر محمد عبده، فتتمثل في الأمور الآتية: ـ

١ ـ تطهير الإسلام من العادات والتأثيرات الفاسدة.

٢ ـ إعادة النظر في طريقة عرض المذاهب والمعارف الإسلامية في ضوء الفكر الحديث.

٣ ـ إصلاح التعليم العالي والإسلامي ليسهم في تحقيق الهدفين السابقين.

٤ ـ الدفاع عن الإسلام ضد التأثيرات الأوروبية وهجمات المستشرقين ومن تابعهم دون نقد أو تمحيص[٩٥].

إن أساس الانطلاق لدى «محمد عبده»، كما كان من قبل لدى أستاذه الأفغاني، هو العودة إلى الدين الصحيح في مصادره الأولى، والعمل على تطهيره من البدع والخرافات التي ألصقت به في عصور الجمود والتخلف، فلا نهضة إلا في إطار العودة إلى الدين، يقول الإمام «محمد عبده»: «الدين أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية،

---

(٩٣) السابق: ١/ ١٢.

(٩٤) السابق.

(٩٥) See: Bibb: *Modern Trends in Islam p. 33.*

الدين قوة من أعظم قوى البشر، وإنما قد يعرض عليها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى»[٩٦]، وبالتالي فإن الإجابة عن السؤال الأساسي الذي يدور حول انحطاط المسلمين المعاصرين، تكمن في الابتعاد عن الأصول الدينية المبرأة من البدع التي عملت على إعاقة دور الدين في تطور المجتمع الإسلامي، فإذا عاد المسلمون إلى قواعد شرعهم وساروا سيرة الأولين السابقين، لم يمضِ قليل من الزمان، إلا قد آتاهم الله بسلطة في الملك، وألحقهم في العزة بالراشدين من أئمة الدين[٩٧].

إن سبب الانحطاط المشاهد، يكمن في البعد عن الدين، وعدم الالتزام بتعاليمه القويمة «ومن سار في الأرض، وتتبع تواريخ الأمم، وكان بصير القلب، علم أنه ما انهدم بناء ملك، ولا انقلب عرش مجد إلا لشقاق في الرأي، واستنكاف عن المشورة، وإهمال في إعداد القوة، والدفاع عن الحوزة أو تفويض الأعمال لمن لا يحسن أداءها، ووضع الأشياء في غير مواضعها، فيكون جور في الحكم، واختلال في النظام، وفي كل ذلك حيد عن سنن الله، فيحل غضبه بالخاطئين، وهو أحكم الحاكمين، ولو تدبرنا آيات القرآن واعتبرنا بالحوادث التي ألمت بالممالك الإسلامية، لعلمنا أن فينا من حاد عن أوامر الله، وضل عن هديه، ومنا من مال عن الصراط المستقيم الذي ضربه الله لنا، وأرشدنا إليه[٩٨]».

ويمضي «محمد عبده» في تحليل أسباب انحطاط المجتمع الإسلامي وتخلفه، أن الله قد أوضح أن الأمم ما سقطت عن عرشها، وبادت، ومحي اسمها من الوجود إلا بعد نكوبها ونكوصها عن تلك السنن التي سنها الله على أساس الحكمة البالغة، إن الله لا يغير ما بقوم من عزة، وسلطان، ورفاهة، وخفض عيش، وعزة وراحة حتى يغير هؤلاء القوم ما بأنفسهم من نور العقل، وصحة الفكر، وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في

---

(٩٦) الأعمال الكاملة (رسالة التوحيد) ٣/ ٤٢٦.

(٩٧) انظر: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام: ٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٩٨) السابق: ٢/ ٣٢٠.

الأمم السابقة، والتدبر في أحوال الذين حادوا عن سلطان الله فهلكوا وحل بهم الدمار، ثم الفناء لعدولهم عن سنة العدل، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة، حادوا عن الاستقامة في الرأي والصدق في القول والسلامة في الصدر، أخذهم الله بذنوبهم، وجعلهم عبرة للمعتبرين[99]، إن الدواء الأساسي هو الرجوع إلى الدين، الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان، لكنهم يعودون فيجهلونها.

وفي الجملة، فإن محمد عبده، «كان يجزم بأن الإسلام، إسلام القرآن والرسول الأعظم ﷺ في سيرته وسُنّته، وسيرة خلفائه الراشدين وعلماء الصحابة، هو دين الفطرة ودين المستقبل، وأن أمم الحضارة في الغرب سيذوقون من فتن مدنيتهم ومفاسدها السياسية ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها، ولا يجدونه إلا في الإسلام، إسلام القرآن والسنة، لا إسلام المتكلمين والفقهاء[100].

وعلى أية حال، فإن الاحتلال الغربي للعالم الإسلامي، بالإضافة إلى الغزو الثقافي الذي واكب ذلك الاستعمار، وعجز الدول الإسلامية عن مواجهة التحدي السياسي والحضاري للغرب، والبون الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا، وما كان عليه المسلمون من تخلف وجمود قد أثر كل ذلك تأثيرًا كبيرًا في نفس الإمام «محمد عبده»، كما أثر من قبل في نفوس المصلحين المسلمين، فلم يجد هو بدًا من الدعوة إلى العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام، ومن خلال هذه العودة يكون الدين قادرًا على تشكيل واقع الحياة من خلال ربطه بالعلم والعقل والنظم الاجتماعية والسياسية جميعًا وحتى يتحقق ذلك، فلا بد من رفض التقليد، أو بتعبير محمد عبده نفسه: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى

---

(٩٩) السابق: ٢/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١٠٠) انظر: **الأعمال الكاملة** (تعليق الأستاذ الإمام على حديث الفيلسوف سبنسر إليه): ٣/ ٤٩٥.

ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم، وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل[(١٠١)]».

إن هناك أخطاء متعددة ألصقت بالإسلام، منها الفهم السيِّئ للقضاء والقدر، «أخطأ المسلم في فهم معنى» «التوكيل والقدر» فمال إلى الكسل وقعد عن العمل، ووكل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها، ويظن أنه بذلك يرضي ربه، ويوافي رغائب دينه. أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم، وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر، فظن أن الخير ملازم المسلم، وأن رفعة الشأن تابعة للفظه، وإن لم يتحقق شيء من معناه، وأن الله كفيل بنصره دون عمل للعبد في الدفاع عنه، فإن أصابته مصيبة أو حلّت به رزية تسلّى بالقضاء، وانتظر ما يأتي به الغيب، بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارئ، أو ينهض إلى عمل لتلافي ما عرض من خلل أو مدافعة الحادث الجلل مخالفًا في ذلك كتاب الله وسُنَّة نبيه[(١٠٢)]».

كذلك، فإن الإسلام قد بلي بطائفة من الحكام الظلمة الذين أفسدوا أخلاق الكافة، وأسهموا بنصيب موفور في تخلف المسلمين، وابتعادهم عن روح دينهم، وقد أوضح محمد عبده ذلك، قائلاً: «أما الحكام، وقد كانوا أقدر الناس على انتشال الأُمّة مما سقطت فيه، فأصابهم من الجهل بما فرض عليهم في أداء وظائفهم ما أصاب الجمهور الأعظم من العامة، ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لاهوائهم، وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها وإرضاء شهواتهم، ولا يرعون في ذلك عدلاً، ولا يستشيرون كتابًا، ولا يتبعون سُنّة، حتى أفسدوا أخلاق الكافة

---

(١٠١) رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٩٣٩.

(١٠٢) **الأعمال الكاملة** (الرد على هانوتو): ٣/ ٢٢٩.

بما حملوها على النفاق، والكذب، والغش، والاقتداء بهم في المظالم، وما يتبع ذلك من الخصال التي ما فشت في أمّة إلاّ حلّ بها العذاب[١٠٣]».

إن هذا الفساد الذي أصاب المسلمين في عقولهم، كما يتضح في موقف محمد عبده من «هانوتو» ودفاعه عن الدين، وضرورته لنهضة المجتمع، مع التوفيق بينه وبين متطلبات الواقع المُعاش، أي انطباق النص الديني (الكتاب والسنة) على مشكلة معاصرة موجودة في الواقع المُعاش من خلال مبدأ الاجتهاد في النص والعمل العقلي فيه، وعدم تعارضه مع العلم والنظم الاجتماعية والسياسية، كان في تحليلات عبده نتيجة ابتداع المسلمين في دينهم، وخطئهم في فهم أصوله، وجهلهم بأدنى أبوابه وفصوله ولهذا سلط الله عليهم من يسلبهم نعمة لم يقوموا بشكرها، وينزل بهم من عقوبة الكفران ما لا قبل لهم بدفعه، إلا إذا تداركهم بلطفه[١٠٤].

لا مناص، لنهضة المسلمين، من العودة إلى أصول الإسلام الأُولى، وإعادة فهم هذه الأصول بما يتلائم مع الواقع المُعاش. إن الغرض الأساسي لجهود محمد عبده إنما هو تصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة[١٠٥]».

وهذه العودة إلى الينابيع الأُولى للإسلام، وإعادة فهم هذه الأصول لتحدث التطابق بين احتياجات الواقع المعاصر وبين مبادئ الإسلام الجوهرية[١٠٦]، ترتبط هذه الفكرة في كتابات الإمام محمد عبده برفض

---

(١٠٣) السابق: ٣/ ٣٢٠.

(١٠٤) السابق: ٣/ ٢٣١.

(١٠٥) السابق.

(١٠٦) في الحقيقة يستخدم البحث مصطلحات مثل مبدأ، وأساس، وقيمة بمعنى واحد تقريبًا والدعوة لدى عبده ورضا للعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام تعني

التقليد، والأخذ بغير برهان. إن التقليد يرتبط في نظر «عبده» بمرحلة القصور التي مر بها العقل البشري قبل الإسلام، وبالإسلام اكتمل العقل الاستدلالي، وبذلك أضحى الإنسان قادرًا على أن يمتلك نواصي الأمور، وأن يعيد تفسير الأصول الأولى لتتناسب مع واقعه، وهذا يقتضي رفض التقليد الذي يؤدي في أحد جوانبه إلى اتساع الهوة بين مشكلات الواقع التاريخي المُعاش وبين النص الديني الثابت. يقول محمد عبده: لنا قاعدة لا توجد في غير القرآن من الكتب السماوية، وهي أنه لا يقبل من أحد قول لا دليل عليه، ولا يحكم لأحد بدعوى ينتحلها بغير برهان يؤيدها، وذلك أن الأمم التي خوطبت بالكتب السالفة لم تكن مستعدة لاستقلال الفكر، ومعرفة الأمور بأدلتها وبراهينها ولذلك اكتفى منهم بتقليد الأنبياء فيما يبلغونهم، وإن لم يعرفوا برهانه، فهم مكلفون أن يفعلوا ما يؤمرون سواء عرفوا لماذا أمروا أم لم يعرفوا»[١٠٧].

وفي الجملة، فقد علم القرآن أهله أن يطالبوا الناس بالحجة، لأنه أقامهم على سواء المحجة، وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه «وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح، قالوا بالدليل، وطالبوا بالدليل... ثم جاء الطالح الصالح فحكم بالتقليد وأمر بالتقليد ونهى عن الاستدلال على غير صحة التقليد، حتى كأن الإسلام خرج عن حده أو انقلب إلى ضدّه، وصار الذين يعلمون أن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد، وبالمطالبة بالبرهان والدليل، وعلم الناس استقلال الفكر مع المشاورة في الأمر، يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل،

= العودة إلى أصول العقيدة الإسلامية أو الإيمان الإسلامي المبرأة من الشوائب التي عاقت عمل هذه الأصول في توجيه الواقع المعيش صياغة تتفق ومنهج الوحي الإلهي الخاتم، وهذه المبادئ تتمثل في الإيمان بالألوهية، والنبوة، والمعاد ثم إعمال العقل بعد الإيمان بصحة هذه الأصول، واستخدام أداة التأويل بعد الإيمان بهذه الأصول الثلاثة للتوفيق بين الدين ومصالح المسلمين الواقعية والتوفيق بين العقل والدين والعقل والعلم.

(١٠٧) **تفسير القرآن الحكيم**: ١/ ٤٢٤/ ٤٢٥.

ويعيبون عليهم الأخذ «بقيل» وقال. وياليته كان الأخذ «بقال» الله وقيل فيما يروى عن رسول الله، ولكنه الأخذ «بقال» فلان وقيل عن علان»[108].

إن جمود الفكر ينتج عن اتباع التقليد، إذ ليس للمتأخر أن يقول بغير ما قال المتقدم، وأصبح ذلك عقيدة ثابتة لدى بعض الفقهاء الذين أخذوا ينشرون الآراء والأخبار التي تجعل أمور الدولة يكون النظر فيها من شأن الحكام دون غيرهم، ومن دخل في شيء في ذلك من غيرهم، فهو متعرض لما لا يعنيه وأن ما يظهر من فساد الأحوال واختلالها، ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان وليس هناك من حيلة في إصلاح حال أو مآل، والأسلم تفويض ذلك إلى الله، وقد وجدوا في ظواهر الألفاظ لبعض الأحاديث ما يعينهم على ذلك وفي الموضعات والضعاف ما شد أزرهم في بث هذه الأوهام[109]. وقد أدى ذلك إلى إدخال بعض البدع إلى الدين، وهي ليست منه في شيء فَجُل ما تسميه العامة إسلامًا ليس بإسلام، وقد أدت هذه البدع بالتدريج إلى الجمود الذي عدّه البعض دينًا[110]، وقد جر الجمود الناس إلى إهمال العمل بالشريعة. صعب تناول الشريعة على الناس حتى رضوا بجهلها عجزًا عن الوصول إلى علمها، فلا ترى العارف بها من الناس إلا قليلاً لا يعد شيئًا إذا نسب إلى من لا يعرفها، وهل يتصور من جاهل بشريعة أن يعمل بأحكامها! فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم، بل سقط احترامها من أنفسهم، لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى نصوصها، وأول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها، لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف[111].

---

(١٠٨) السابق: ٤٢٥.

(١٠٩) انظر: **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): ٣/٣١٨ ـ ٣١٩.

(١١٠) السابق: ٣/٣١٩.

(١١١) السابق: ٣/٣٢٣.

ويواصل الإمام «محمد عبده» نقده لحالة الجمود التي عمت العالم الإسلامي، إلى حد كبير: إن بسبب سياسة الحكام الظلمة، وإن بسبب جمود الفقهاء، أو بتعبيره هو: «سياسة الظلمة وأهل الأثرة[١١٢]»، ذلك الجمود الذي أدى إلى تلك الهوة الواسعة بين الدين ومشكلات الحياة الإسلامية في العصر الحديث، كما أدى إلى خمول عمل العقل والعلم، بعد أن أصبح المقصد الأساسي للفقهاء المتأخرين، هو إعادة إنتاج ما قدمه شيوخهم من قبل في واقعهم التاريخي وظروفهم الثقافية، والاجتماعية ونقله إلى عصر آخر، دون أية محاولة لمراجعة هذا الإنتاج الفقهي، والنظر فيه بما يتواكب مع حاجات المجتمع المعاصر.

لقد أدى الجمود، وتعطيل عمل العقل والعلم في النصوص الدينية، وشيوع التقليد للسابقين دون مراعاة للظروف التي أنتجت ذلك التراث الفقهي إلى عدة آثار سلبية، منها ما يتعلق باللغة العربية، وقد أوضح محمد عبده ذلك قائلاً: «أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها فإن القوم كانوا يعنون بها لحاجة دينهم إليها، أريد حاجتهم في فهم كتابهم إلى معرفة دقائق أساليبها وما تشير إليه هيئة تراكيبها... فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قال المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، واكتفوا بأخذ حكم الله منهم، بدون أن يرجعوا إلى دليله، ولو نظروا في الدليل فرأوه غير دال له بل دالاً لخصمه، بأن قد عرض له في فهمه ما يعرض للبشر الذين لم يقرر الدين عصمتهم لخطأوا نظرهم، وأعموا أبصارهم، وقالوا: نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا، وأرغموا عقلهم على الوقفة، فيصيبه الشلل من تلك الناحية، فأي حاجة له بعد ذلك إلى اللغة العربية نفسها! وقد يكفيه منها ما يفهم به أسلوب كلام المتقدم، وهو ليس من أولئك العرب الذين كان ينظر الأولون في كلامهم[١١٣]».

---

(١١٢) السابق.

(١١٣) السابق: ٣/ ٣٢٠.

كذلك أدى هذا الجمود، بالإضافة إلى تعطيل عمل العقل وإضعاف اللغة إلى تفريق الأمّة وتمزيق نظامها، ووقوعها في الاختلاف، وتعدد الشيع في الدين الواحد. لقد كانت هناك «حروب جدال بين أئمّة كل مذهب، لو صرفت آلاتها وقواها في تبيين أصول الدين ونشر آدابه وعقائده الصحيحة بين العامة، لكنا اليوم في شأن غير ما نحن فيه. يجد المطلع على كتب المختلفين من مطاعن بعضهم في بعض، ما لا يسمح به أصل من أصول الدين الذي ينتسبون إليه، يضلل بعضهم بعضًا، ويرمي بعضهم بعضًا بالبعد عن الدين وما المطعون فيه بأبعد عن الدين من الطاعن، ولكنه الجمود الذي يؤدي إلى الجحود[١١٤]».

وفي الجملة، فقد ذهب هؤلاء المقلدون إلى ضرورة اتباع مذهب خاص في العقيدة، وذهب بعضهم إلى ضرورة الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلى ذلك المعتقد، فيكون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول، فجعلوا النقل عمادًا لكل اعتقاد، وتقررت لديهم قاعدة: أن عقيدة كذا صحيحة، لأن كتاب كذا للمصنف فلان يقول ذلك[١١٥].

وتمتد آثار الجمود إلى المتعلمين في المدارس الرسمية وغير الرسمية «فهؤلاء ينشأون على شيء من المعارف في الفنون المختلفة، وتقرر لهم حقائق في الكون السماوي أو الأرضي أو في الاجتماع الإنساني، ومن عرف شيئًا انطلق لسانه بالخوض فيه، وقد يسمعه متنطع ممن يلبس لباس أهل الدين، وهو جامد على ألفاظ سمعها، فلو سمع غيرها أنكره، وظنه مخالفًا للعقيدة الصحيحة، فيأخذ يلوم المتعلم ويوبخه ويرميه بالمروق من الدين، هذا والمتعلم لا يشك في قوة دليله، ولجهله بالدين يعتقد أن ما يقوله خصمه منه، فينفر من دينه نفرته من الجهل[١١٦]».

والأمر كذلك في تلاميذ المدارس الأجنبية التي «لا أثر لتعليم الدين

---

(١١٤) السابق: ٣/ ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١١٥) السابق: ٣/ ٣٢٥.

(١١٦) السابق: ٣/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

الإسلامي فيها، بل ربما يعلَّم فيها دين آخر، فقد يسري إلى عقائدهم شيء من الضعف، وقد تذهب عقائدهم بالمرة. وتحتل مكانها عقائد أُخرى تناقضها، كما شوهد ذلك مرارًا، ولو كان آباؤهم على علم بطرق الاستدلال الإقناعية لعقائد دينهم، لدعموا عقائد أبنائهم وحفظوها من التزلزل أو الزوال، وكيف يكون لأولئك الآباء شيء من هذا العلم، مع الجمود على طرق قديمة لا يصل إلى فهمها من ينقطع لتعليمها، فضلًا عن أولئك المساكين! بل لو كان هناك مرشدون على طريقة يسهل فهمها، لتيسر لهؤلاء التلامذة أن يهتدوا بهديهم، ولكن الجمود صير كل شيء صعبًا، وكل أمر غير مستطاع، فهذه جناية من جنايات الجمود على أبناء المسلمين الذين يتعلمون في مدارس أجنبية، يخرجهم من دينهم من حيث لا يشعرون»(١١٧).

لقد كان محمد عبده يدرك تمامًا خطر انقسام المجتمع المصري إلى دائرتين كبيرتين لا اتصال بينهما دائرة إسلامية تقليدية تنحسر يومًا بعد يوم بسبب انتشار التقليد، والفهم السيّئ لبعض المبادئ الجوهرية في الإسلام، ذلك الفهم الذي ساعدت عليه سياسة بعض الحكام الظلمة الذين تولوا أمور المسلمين ومن مال إليهم من الفقهاء. ودائرة أُخرى تسيطر عليها الأفكار الليبرالية القادمة من الغرب، تلك الليبرالية التي تتعارض في نظر محمد عبده مع الأصول الإسلامية - في بعض الأحيان - تعارضًا كاملًا، وقد أوضح محمد عبده ذلك الأمر في رده على «هانوتو» ودفاعه عن الإسلام في مواجهة الهجمة الغربية الشرسة، سواء أكانت تلك الهجمة تتم بوساطة أهل الغرب أنفسهم، أو تتم بوساطة من سار على أنماط التفكير الغربي، واتجه إلى التبشير بها - كفرح أنطون - ونشرها في العالم الإسلامي، يقول محمد عبده: «لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية، وقد

---

(١١٧) السابق: ٣/ ٣٢٨.

قررت الشريعة الإسلامية حقوقًا للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن(١١٨)».

ومن هذا المنطلق وجه «محمد عبده» نقدًا لاذعًا للفقهاء المقلدين الذين «يقرأون الأصول، ولا يخطر ببال أحد منهم أن يرجع فرعًا من هذه الكتب إلى أصله أو يبحث عن دليله، بل لم يخجلوا أن يقولوا: نحن مقلدون، لا يلزمنا النظر في الكتاب والسنة، دانوا لكتب المتقدمين على تعارضها وتناقضها الذي تشتت به شمل الأمة(١١٩)». إن التقليد في جانب من جوانبه يؤدي إلى اتساع دائرة تأثير الأفكار الليبرالية العلمانية، كما يؤدي إلى التباعد بين المسلمين وبين أصول دينهم، إنه يوجد هوة واسعة بين الواقع التاريخي بظروفه وملابساته الثقافية والسياسية والاجتماعية، وبين نصوص الشريعة السمحة التي تصوغ الواقع، وتعمل على تعميق الأثر الصحيح للدين، وهو بذلك يحاول من خلال نقده اللاذع للكتابات الفقهية المقلدة أن يقيم سدًا عاليًا أمام العلمانية الغربية التي أخذت طريقها إلى العالم الإسلامي بوسائل شتى: إن من خلال القبضة الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي وما تبع ذلك من الأفكار الغربية التي واكبت هذا الغزو، وهي أفكار تتعارض في بعض جوانبها مع المبادئ الإسلامية، أو من خلال دعاة الأفكار الليبرالية الغربية في مصر.

إن الهوة الواسعة التي نشأت بين احتياجات الناس وبين الشريعة، أدت إلى تضاؤل دور الشريعة في المجتمع المصري، بل أدت إلى إهمالها، فهي اليوم تضيق عن أهلها، حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرقى إليها، وأصبح الاتقياء من حملتها

---

(١١٨) السابق: ٣/ ٢٣٣.

(١١٩) رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٩٤٤.

يتخاصمون إلى سواها. صعب تناول الشريعة على الناس، حتى رضوا بجهلها عجزًا عن الوصول إلى علمها[١٢٠].

إن انحلال المسلمين يعود إلى جمود الفقه الإسلامي لحقبة طويلة، وابتعاد الفقهاء المتأخرين عن مصدري الإسلام الأساسيين: الكتاب والسنة لنهضة المسلمين مرة أخرى إلا بالعودة إلى الينابيع الخالصة، التي شكلت الانطلاقة الأولى للإسلام في بداياته الأولى، وبتعبير محمد عبده نفسه: «أن يرجعوا إلى أصوله الطاهرة الأولى، ويضعوا عنه أوزار البدع، فترجع إليه قوّته، وتظهر للأعمى حكمته[١٢١]».

فأسس النهضة التي أسهمت إسهامًا فعالاً في نهضة الإسلام في عصوره الأولى، صالحة مرة أخرى للإسهام في يقظة العالم الإسلامي، شريطة أن تطهر هذه الأصول مما علق بها من أدران الجمود والتقليد، ذلك الجمود الذي أدى في جانب من جوانبه إلى إهمال العقل والعلم، وبعد أن توقف الدين عن مسايرة الحياة، وقف العلم واليقين معًا، ذلك أن الإيمان يعتمد اليقين، والعقل هو ينبوع ذلك اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، والنقل ينبوع له بعد ذلك[١٢٢]. كذلك فإن النص الديني كان داعية إلى العلم. يقول محمد عبده: «كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم ويسبح به في الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على آثار الله، أو يكشف به سرًا من أسراره في خليقته، أو استنبط به حكمًا من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول، تقتطف من ثمارها ما تشاء وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة، ولكنه سار سير التدريج[١٢٣]».

ومن هنا يتجه محمد عبده إلى الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، للقضاء

---

(١٢٠) انظر: **الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون)**: ٣/ ٣٢٣.
(١٢١) السابق: (رسالة التوحيد): ٣/ ٤٢٦.
(١٢٢) السابق: **(الرد على فرح أنطون)**: ٣/ ٣٢٥.
(١٢٣) السابق: ٣/ ٣٢٠.

على التقليد السائد من جهة، ذلك التقليد الذي أدى بالدين إلى أن ينقطع إلى حد ما عن الحياة، ولعقد مصالحة - إن جاز استخدام هذا التعبير - بين الدين والعلم والعقل والنظم الاجتماعية والسياسية والثقافية الكائنة في عالم الواقع، والاتجاه إلى وضع المحتوى الإسلامي التقليدي في قالب حديث يتلاءم مع الواقع المُعاش دون مساس بالمبادئ الجوهرية للإسلام تلك المبادئ التي علق بها الكثير من البدع التي أسهمت في تعطيل فاعليتها في الواقع الإسلامي في جهة أخرى. والدعوة إلى الاجتهاد تتضمن في طياتها الدعوة إلى إعمال العقل في النص الديني الأمر الذي يؤدي إلى رفض التقليد والجمود كما يؤدي في الوقت نفسه إلى عودة المسلمين إلى دائرة الإسلام الحقيقي: الفاعل، والإيجابي.

واجب - إذن - الأخذ بأحوال الواقع في فهم النص الديني، واستخراج الأحكام الشرعية منه تلك الأحكام التي أملتها ظروف الواقع التاريخي المتغير، ومن خلال فهم هذه العلاقة بين النص الديني الثابت من قرآن وسُنة والواقع التاريخي المتغير، يستطيع الإسلام أن يؤدي دوره في الواقع المعاصر من خلال هذا المبدأ الحيوي، أقصد به مبدأ الاجتهاد الذي يعمل النص من خلاله في الواقع. يقول الإمام محمد عبده: «إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع، لم ينص عليها في هذه الكتب فهل يوقف سير العالم لأجل كتبهم؟! هذا لا يستطاع، ولهذا اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية، ولجأوا إلى غيرها. إن أهل بخارى جوزوا الربا لضرورة الوقت عندهم، والمصريون قد ابتلوا بهذا فشدد الفقهاء على أغنياء البلاد، فصاروا يرون أن الدين ناقص فاضطر الناس إلى الاستدانة من الأجانب بأرباح فاحشة، فاستنزفت ثروة البلاد، وحولتها إلى الأجانب، والفقهاء هم المسؤولون عند الله - تعالى - لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها، ويجعلونها كل شيء، ويتركون لأجلها كل شيء»[١٢٤].

---

(١٢٤) السابق: (**الدين الإسلامي**): ٣/ ١٩٦ - ١٩٧.

وإذ يرفض «محمد عبده» التقليد باعتباره عاملاً من عوامل جمود الفكر الإسلامي فإن هذا الرفض يعني من جهة أخرى الدعوة إلى استخدام العقل، الذي يستطيع الإسلام من خلاله أن يتقدم ويتطور، وقد أوضح محمد عبده في كتاباته أن الإسلام أعطى العقل أهمية كبرى، إذ الإسلام دين العقل، ومن هذا المنطلق يدعو محمد عبده إلى تفسير الشريعة في ضوء العقل، وإذا ما حدث تعارض بين العقل والشرع، فإن العقل يأخذ المكانة الأولى(١٢٥)، وقد أوضح محمد عبده ذلك، قائلاً: «هي إرجاع النقلي إلى العقلي، لأنه الأصل»(١٢٦).

ويعد الاجتهاد ورفض التقليد النموذج الأعلى لاستخدام العقل في كتابات محمد عبده(١٢٧) وهو إذ يشيد بمبدأ الاجتهاد، فإنه يدعو إلى الفكر المتحرر من كل عائق(١٢٨)، بل إن عبده يتجه إلى وصف الكافر الحقيقي بأنه ذلك الذي يرفض دليل العقل(١٢٩). إن المجتمع الإسلامي الذي أراده محمد عبده ـ فيما يرى بعض الباحثين ـ هو مجتمع يسوده العقل، ذلك أن المسلم الحق في رأيه هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدين والدنيا، والكافر إنما يغمض عينيه فلا يرى نور الحقيقة، ولا يقبل اعتماد البراهين العقلية، والإسلام بخلاف ما زعم أعداؤه، لم يدعُ إلى إهمال العقل، بل حث على العلوم العقلية وغيرها من العلوم الأخرى، ومن ثم فالمجتمع المثالي هو ذلك المجتمع الذي يقبل أوامر الله، ويمتثل لها، ويفسرها تفسيرًا عقليًا وفقًا للصالح العام(١٣٠)، وإنما يرفض الناس دعوة الدين حين يرفضون نداء العقل الصحيح، فالكافر «هو المعاند الجاحد الذي إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه، وإذا سمع الحرف من كلمته سد أذنيه، ذلك

---

(١٢٥) See: Majid Khadduri: *Political Trends in the Arab World* p. 75.

(١٢٦) تفسير القرآن الحكيم ١/ ٤٨٣.

(١٢٧) See: Hisham Sharabi: *Arab Intellectuals and the West* p. 30.

(١٢٨) انظر: د. عثمان أمين: رائد الفكر المصري: ٥٩.

(١٢٩) See: Bryan S. Turner: *Weber and Islam* p. 147.

(١٣٠) انظر: د. علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب: ٨١ ـ ٨٢.

الذي لا يبحث في دليل بعد عرضه عليه، ولا يذعن لحجة إذا اخترقت فؤاده، بل يدفع جميع ذلك حبًا فيما وجد نفسه فيه مع الكثير ممن حوله، واستند في التمسك به إلى تقليد من سلفه[١٣١]». ومحمد عبده ـ منذ بواكيره الأولى ـ يعادي التقليد وينكره، وفي محاورته مع الشيخ عليش يرفض محمد عبده تقليد الأشعري، وهو الاتجاه الكلامي السائد في أروقة الأزهر منذ أيام صلاح الدين الأيوبي، كما يرفض تقليد أرباب التفكير الاعتزالي أيضًا، وعلى حد تعبيره هو: «إذن أترك تقليد المجتمع وآخذ بالدليل»[١٣٢].

ويقرر محمد عبده أن التفكير واجب على الموجود العاقل لا مخلص له منه، فعلى هذا الموجود العاقل أن ينهض بجهوده الخاصة للبحث عن الحقيقة في العالم الذي يكتنفه، والفحص عن الموجودات والأشياء على قدر ما تتيحه له وسائله الخاصة، وسواء أكان مؤيدًا أم معارضًا، فواجبه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية، ولكن إذا كان عليه ألا يهمل واجب التفكير، فعليه أيضًا أن يحتاط من الشطط في الاستدلال[١٣٣]. ومن خلال هذا التفكير العقلي المنهجي، الذي يدعو إليه رائد العقلانية الإسلامية في مصرنا المعاصرة يستطيع العقل المسلم أن يوفق بين أسس ومبادئ الإيمان والشرع وبين متطلبات العصر الحديث[١٣٤].

يقول محمد عبده ـ موضحًا حقيقة العلاقة بين العقل (المتغير) وبين النص الديني (الثابت) من قرآن وسُنّة، مبينًا أسبقية العقل على النص، وحدود دور كل منهما: «والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوة

(١٣١) تفسير عم: ١٦٩.

(١٣٢) الأعمال الكاملة (إصلاح الأزهر) ٣/ ١٩٢ ـ ١٩٣.

(١٣٣) انظر: تفسير عم: ١٦٩.

(١٣٤) See: Murry S. Titus: *The Yound Moselm Looks at Life* p. 106.

بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة، كان ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحري والاجتهاد، ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائمًا لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول آمنا به كل من عند ربنا، فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه»[١٣٥].
ويقول ـ كذلك موضحًا أن الإيمان لا بد فيه من اليقين العقلي، إذ الإسلام هو دين العقل والعلم معًا، وذلك في معرض نقده لفرح أنطون، الذي يذهب إلى أن العلم والعقل يتعارضان مع الدين، وأن الأفضل أن نعزل الدين عن العلم والعقل، أي عن مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، إذ الدين في أدبيات فرح أنطون يشكل عائقًا أمام العلم ونظرياته ـ: «نسوا ما جاء في الكتاب والسنة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة، وفروض العبادات وهيآتها، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بد فيه من النقل، فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله، وبأنه يجوز أن يرسل الرسل فتأتينا عنه بالمنقول»[١٣٦].

والألفاظ ـ كما هو الحال لدى المعتزلة ومتأخري الأشعرية ـ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، فلا بد من الاستدلال وتأويل النصوص تأويلاً عقليًا يتفق مع الواقع التاريخي المتغير. يقول محمد عبده: «التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصًا إلى ما يفيد الكمال وإذا صح التأويل للبرهان في شيء، صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ»[١٣٧] ومن هنا فلا بأس بالتأويل إذا كان لدفع

(١٣٥) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ١/ ٢٥.
(١٣٦) الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٢٥.
(١٣٧) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين: ١/ ١٩.

معاند أو إقناع جاحد شريطة أن يكون التأويل خاليًا من التقليد والتشويش[١٣٨].

فالعقل حكم في صحة النبوات، وكذلك للعقل مطلق السلطان في فهم الكتاب المنزل، بالإضافة إلى تقديم العقل على النقل عند التعارض[١٣٩]. ويذهب عثمان أمين إلى أن الإمام محمد عبده بنزعته هذه، لم يكن فقط يتابع المعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة والماتريدية. بل كان يميل إلى المذهب العقلي الديكارتي، واتجاهه الصريح في توخي الافكار الواضحة المتميزة، التي ليس فيها غموض ولا إبهام، وقد أثبت المفكر المصري أن هذا الميل عنده لم يكن مجرد وهم أو كلام لا أثر له: فسواء في تعاليمه العامة أو في رسائله الخاصة أو في دروسه في المنطق أو دروسه في تفسير القرآن، وفي اصطناعه منهج الشك واستعانته بروح النقد، استطاع أن يشارك في إمداد المذهب العقلي بحافز جديد، لم يكن يتيسر لهذا المذهب في مصر بدون جهوده الموفقة[١٤٠].

وهكذا، يرى «محمد عبده» أن الإسلام لا يستطيع أن يتغلب على الانحطاط إلا بتحكيم العقل والتحرر من التقليد، فغلب على كتاباته انتقاد التمسك الأعمى بكل قديم، والدعوة إلى ممارسة التفكير العقلي الذي بدونه لا يمكن تحقيق التقدم والتطور، ومن هذه الفرضية الأساسية اقترح أن يتم تفسير الشرع الإسلامي على ضوء العقل، وبأن تكون الغلبة للعقل في حالة حدوث تناقض بين المعنى الحرفي للنص وبين التفسير العقلي له[١٤١]. وهنا يكمن جوهر رسالته الإيجابية أنه نادى باستخدام العقل لتخليص الدين من الأدران التي علقت به وشوهته، إلا أن الإيمان عنده مصدر كل حقيقة، وليس العلم أو العقل باعتبارهما نشاطين تأمليين بمستقلين عن

---

(١٣٨) انظر: السابق ـ: ١/ ٢٥ ـ ٢٦.

(١٣٩) انظر: تشارلز آدمس: **الإسلام والتجديد في مصر**: ١٢١.

(١٤٠) انظر: **رائد الفكر المصري**: ٢٣٢.

(١٤١) See: Majid Khadduri: *Plitical Trends in the Arab World* p. 62.

كلام الله[١٤٢]، ومع هذه الثقة بالعقل فإن الإمام لا يرى الاكتفاء به أو تحكيمه على الشرع على سبيل الإطلاق، وإنما كان يرى أن للعقل حدودًا يجب الوقوف عندها، لصيانته من الزلل، فيما لا يستطيع فهمه أو إدراك كنهه، فالعقل مكلف بفهم الشرع فيما لا يغلق فهمه عليه، فإذا ما تطرق البحث إلى ذات الله أو السمعيات أو غير ذلك مما لا يستقل العقل بإدراكه، فعليه أن يسلم للدين[١٤٣]. وإن كان أحد الباحثين يذهب إلى أن «محمد عبده» قد جاوز بالعقل حده، عندما جعله حاكمًا على النص[١٤٤].

إن «محمد عبده» ينطلق في درس طبيعة العلاقة بين النص والعقل من أن الإسلام قد أطلق سلطان العقل من كل ما قيّده، وخلصه من كل تقليد كان استبعده ورده إلى مملكته يقضي فيها بحكمته وحكمه، مع الخضوع في ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته، وباستقلال الرأي والفكر، وكذلك استقلال الإرادة، تكمل إنسانية الإنسان[١٤٥].

وإذا كان الإسلام قد بلغ بالعقل مكانة عالية، فإن العقل محتاج إلى الوحي في تقرير بعض القضايا التي لا يستطيع العقل أن يصل إلى القول الحق فيها. يقول «محمد عبده»: «لو كان الأمر كما عساه أن يقال، لما كان الدين علمًا يهتدى به، وإنما الذي سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، كما لا تستقل الحيوانات في درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلًا، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة، وتصريفها فيما صنعت لأجله، والإذعان لما تكشف من معتقدات وحدود وأعمال، كيف ينكر على العقل حقه في

---

(١٤٢) انظر: أنور عبد الملك: **نهضة مصر**: ٤٢٩.

(١٤٣) انظر: عبد المعطي بيومي: **تجديد الفكر الإسلامي**: ٣١٨.

(١٤٤) انظر: د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**: ٩.

(١٤٥) انظر: **الأعمال الكاملة** (الدين الإسلامي): ٣/ ٤٤٤.

ذلك! وهو الذي ينظر في أدلتها ليصل منها إلى معرفتها، وأنها آتية من قبل الله وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه، والنفوذ إلى حقيقته، ولا يقضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد»(١٤٦).

ومن هنا، فإذا حدث تعارض ما بين النص والعقل، كان التأويل أداة أساسية للتوفيق بينهما، شريطة إلا يغير ذلك من حقائق الإسلام الأساسية شيئًا، وقد أوضح محمد عبده ذلك، قائلًا: «من اعتقد بالكتاب العزيز، وبما فيه من الشرائع العملية وعسر عليه فهم الأخبار الغيب على ما هي عليه في ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد، بحيث لا ينقض تأويله شيئًا من قيمة الوعد والوعيد، ولا ينقض شيئًا من بناء الشريعة في التكليف كان مؤمنًا حقًا(١٤٧)».

إن إغلاق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، وبالتالي حظر التأويل وما يستلزم من روح انتقادية، فرض تصورًا للشريعة مفرغًا من كل روحانية، ومن كل حياة داخلية، ومن كل تساؤل حول الأهداف والنهايات، فلم تعد الشريعة تتضمن سوى الأداء الخارجي الحرفي للعبادات والأحكام، الناجمة عن الصياغات الفقهية في القرون الثلاثة الأولى، وهكذا كانت حجة السلطة القائمة على الماضي(١٤٨)، لقد كان «محمد عبده» يخشى - كما أسلفنا - إنقسام المجتمع الإسلامي إلى دائرتين منفصلتين تمام الانفصال: دائرة تتجه إلى الغرب وتتبعه وتنسى الإسلام. ودائرة أخرى تدبر شؤون حياتها طبقًا لمبادئ الإسلام وأصوله الأخلاقية، وتتجاهل أي اتصال مع العلم الغربي وأنظمته، وكلا النزعتين في نظره لا

---

(١٤٦) انظر: السابق (رسالة التوحيد): ٣/ ٤٢٦.

(١٤٧) السابق: (الدين الإسلامي) ٣/ ٤٧٠ - ٤٧١.

(١٤٨) 2. See: *Gorden Waterfield Egypt* p. 115.

تخلو من قصور. فمحمد عبده يدعو إلى استخدام العقل في فهم أصول الدين، وتأويل تلك الأصول والمبادئ بما يتفق مع الواقع التاريخي المعيش، وكذلك إلى العودة إلى الإسلام الخالص(١٤٩).

إن هناك أمرين أساسيين حكما المنهج الإصلاحي عند محمد عبده: يتعلق الأول بموقف محمد عبده من العقل، ودعوته إلى استخدامه في فهم أصول الدين، ورفض أي نوع من الصراع بين العقل والنقل. ويتعلق الثاني بفتح الباب لدخول الكثير من الأفكار الجديدة والمعارف الحديثة بصفة عامة(١٥٠). وهو في كتاباته التي تستهدف إعادة تفسير الإسلام، ووضعه في محتوى حديث يتلائم مع الواقع المُعاش من خلال مبدأ التأويل الذي اعتنقه كأداة لفهم الكثير من النصوص الدينية، يركز على الأسس الأخلاقية التي يمكن أن يقدمها الإسلام للمجتمع الحديث(١٥١).

لقد كان محمد عبده يعي خطر انقسام المجتمع إلى دائرتين متميزتين بدون اتصال بينهما دائرة تخسر يومًا بعد يوم، وهي الدائرة التي تسودها شرائع الإسلام وأصوله الخلقية. ودائرة تتسع يومًا بعد يوم، وهي الدائرة التي تسيطر عليها المبادئ المستمدة بالاستنباط العقلي من اعتبارات المصالح الدنيوية(١٥٢)، وكان الحل لديه تأويل التعاليم الإسلامية من جديد وصوغها بما يتلاءم مع الفكر الحديث(١٥٣)، ولكنه ظل في دائرة الفكر الاعتقادي الإسلامي، وليس لمثله إلا أن يفعل ذلك، وإن كان قد مس مسًا رفيقًا موقف النظرة التاريخية إلى الأديان(١٥٤)، وربما يعود ذلك إلى تأثر «محمد عبده» بالكتابات الأوروبية في التاريخ والفلسفة والاجتماع(١٥٥)، وبموقفه

---

(١٤٩) 3. See: Afaf Lutfi Al-Sayyied: *Egypt and Cromer:* p. 151.

(١٥٠) 4. See: E. O. Tames: *Islam* p. 27.

(١٥١) 5. See: Jhon obert voll: *islam* p. 97.

(١٥٢) انظر: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر الهضة**: ١٧٠.

(١٥٣) انظر: جب: **وجهة الإسلام**: ٤٨.

(١٥٤) انظر: د. عادل العوا: تصدير كتاب **بنية الفكر الديني في الإسلام**: ١٨.

(١٥٥) 4. Gorden Waterfield: *Egypt* p. 115.

هذا الذي لا يتنكر لدور العقل في فهم النص الديني وآلياته، يقف «عبده» موقفًا وسطًا بين التشدد الوهابي وبين التفكير الحر وبصفة خاصة لدى المفكرين الأتراك[١٥٦].

إذا لم نتعرض بالتفصيل هنا لموقف داعية العقلانية في مصر في النص والعقل، فإنا نود أن نشير إلى أن «محمد عبده» وضع أساسًا لتأويل[١٥٧] النصوص أو إعادة فهم الإسلام من جديد، دون أن يقطع الصلة بتاريخه الماضي. لقد أدرك الرجل أزمتنا الفكرية حينئذٍ إداركًا عميقًا، أدرك المفكر المسلم الواقع تحت تأثير الغرب فكريًا وسياسيًا، فاستقر في وعيه أن الإصلاح الإسلامي أو إعادة الإسلام إلى واقع الحياة، كأداة إيجابية وفعالة للتقدم، لا تتم إلا من خلال العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى تلك الينابيع التي أسهمت إسهامًا فعالاً في تقدم وازدهار الحضارة الإسلامية، ولكن مع محاولة صياغة الحلول القديمة صياغة جديدة من ناحية، وإعادة تأويل المبادئ الشرعية بما ينسجم مع الواقع المُعاش من ناحية أُخرى، وذلك من خلال الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ورفض التقليد والجمود.

وهذه الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، تأخذ في الاعتبار التجارب والاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية والاجتماعية الحديثة، بحيث يتشكل محور الإصلاح الإسلامي من حقيقتين اثنتين: نصوص الوحي ومبادئه وتجارب الأُمة المعاصرة، إذ من خلال الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، وصياغة الإسلام صياغة حديثة تتلاءم مع الواقع، بدا لتيار الإصلاح الديني

---

(١٥٦) See: Murice Gaudefrqy: *Musilms Institutions* p. 211.

(١٥٧) انظر في العقل والنص عند محمد عبده على سبيل المثال:

د. محمد حسين هيكل: **في أوقات الفراغ**: ١١٥٠.

تشارلز أدمس: **الإسلام والتجديد**: ١١٩ ـ ١٢٥.

د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث**: ١٢٤ ـ ١٢٦، Malcolm H. Kerr: *Islamic Reform:* p. 107, pp. 109-118, Bryan S. Turmner: Weber and Islam p. 148, Hisham Sarabi *Arab Intellectuals:* p. 30, Gibb: Islam pp. 120-121. Fazlur Rhman: *Islam* p. 153, Youssef Choueiri: *Islamic Fundomentalism* p. 40.

أنه لا مانع وربما لا مفر من أن تدخل بعض الأفكار أو المؤسسات الغربية التي أسهمت في تطور الحضارة الأوروبية في نسيج الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، وبذلك يمكن التوفيق بين الثابت والمتغير في الواقع الإسلامي المعاصر(١٥٨).

وربما كانت الظروف الثقافية التي عاشها الإمام محمد عبده بعد فشل الثورة العرابية، هي التي أملت عليه هذا الاتجاه، لقد وجد الرجل نفسه بين أمرين: العلمانية الغربية بما تحمله من أفكار تتناقض مع الإسلام وعقائده. والواقع الإسلامي التقليدي الذي فضل حياة الجمود والتقليد، فانعزل الدين عن واقع الحياة ومشكلاتها، ولم يستطع الفكر الإسلامي أن يقيم علاقة توازن بين نصوص القرآن والسنة وبين مشكلات الواقع، مما ترتب عليه اتساع دائرة التأثير للأفكار الليبرالية الغربية في العالم الإسلامي في الوقت الذي أخذت دائرة تأثير الإسلام نفسه تضيق شيئًا فشيئًا. وهنا وجد «محمد عبده» أن السبيل لبعث إسلامي أصيل إنما يتمثل في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد الذي يستطيع الفكر الديني من خلاله أن يتعامل مع الواقع المنظور، وفي الوقت نفسه لا يتنكر للأصول الإسلامية الجوهرية، كما لا يتنكر للأفكار الحديثة التي دخلت إلى العالم الإسلامي من خلال احتكاكه بالغرب.

إن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في الحقيقة، تعني في جانب من جوانبها، الدعوة إلى إعمال العقل في النص الديني، الذي يمكن أن تصب القواعد الشرعية من خلاله في قالب حديث، لا يتنكر للنص الديني المقدس، في الوقت الذي لا يتنكر للعقل أيضًا. ولا يعني ذلك عنده الانتصار للعقل على حساب النص الديني، كما يذهب الليبراليون المعاصرون، وإنما يعني أن لكل منهما مجاله الخاص به فالعقل لا يغني عن الوحي، ومبدأ التأويل العقلي يستطيع أن يصوغ صورة توفيقية بين

---

(١٥٨) انظر: عبد الملك: نهضة مصر: ٤٢٩، Murroy T. Titus: *The Young Moslem Looks at Life* pp. 105-106, M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 57, pp. 79-86.

مقتضيات النص ومتطلبات الواقع الإنساني.

وإذ لم يكن - لدى تيار الإصلاح - صراع بين الدين والعقل، فكذلك ليس هناك صراع بين الدين والعلم. يقول محمد عبده: «لا بد أن ينتهي أمر العلم إلى تآخي العلم والدين على سُنّة القرآن والذكر الحكيم[159]» ويقول - أيضًا: «يأخذ الدين بيد العلم ويتعاونان معًا على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته، ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين ويكشف ما مكنه من أسرار العالمين، حتى إذا غشيته سبحات الجلال وقف خاشعًا، وقفل راجعًا، وأخذ أخذ الراسخين في العلم[160]». وإذا كان العلم سببًا في ترقية الحضارة الغربية فإن محمد عبده يدعونا أن نأخذ بقوة بالعلوم الغربية، التي هي السبيل إلى قوة الأُمّة والدولة، قائلًا: «فإذا حققنا السبب وجب علينا أن نسارع إليه، حتى نتدارك ما فات، ونستعد لخيرنا فيما هو آت، وها نحن بعد النظر لا نجد سببًا لترقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم، حتى قادتهم إلى رشادهم فتبينوا خيراتهم فاكتسبوها ومضراتهم فنكبوا عنها وتركوها، فإذن أول واجب علينا هو السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا، أليس من البين أنه لا دين إلا بدولة، ولا دولة إلا بصولة، ولا صولة إلا بقوة، وليس للدولة تجارة وصناعة، وإنما ثروتها بثروة أهاليها، ولا تمكن ثروة الأهالي إلا بنشر العلوم فيما بينهم حتى يتبينوا طرق الاكتساب[161]».

ويربط «محمد عبده» من خلال برنامجه الإصلاحي، الذي يتجه إلى إصلاح الدين وتطهيره من الشوائب، التي وقفت حجر عثرة في طريقه وإعادة الإخاء بين الدين والعلم، إذ يقول: «إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم، كانوا علماء الكون وأئمّة العالم. أصيبوا بمرض الجهل بدينهم،

---

(١٥٩) الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٣٤.

(١٦٠) السابق: ٣/ ٣٣٣.

(١٦١) السابق: (العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية): ٣/ ٢٠.

فانهزموا من الوجود، وأصبحوا أكلة الآكل وطعمة الطاعم»[١٦٢]. فلا تناقض ولا صراع بين العلم والدين، بل الإسلام يدعو إلى العلم ويحث عليه، وكلما بعد علم الدين بعد علم الدنيا، فالمسلمون «ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد علم الدنيا، وحرموا ثمار العقل، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية توسعوا في العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط من العزة»[١٦٣]. إن العلم والدين كليهما يعتمدان على العقل، وقد يهتم كل منهما بنفس الظواهر التي يدرسها الآخر، وإن كان لكل منهما طبيعته وغايته الخاصة[١٦٤]. كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسبح به في الأرض ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف على أثر من آثار الله أو يكشف به سرًا من أسراره في خليقته أو يستنبط حكمًا من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقطف من ثمارها ما تشاء وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه[١٦٥].

إن الإسلام في كتابات «محمد عبده» لم يكن مناقضًا أبدًا للعلم، ولا بد أن ينتهي أمر العلم إلى التآخي بينه وبين الدين على سنة القرآن[١٦٦]، أي طبقًا للروح القرآنية، التي أطلقت عقال العلم بمفهومه الجديد[١٦٧]. وفي ردوده على الاتهامات الأوروبية التي صيغت بوساطة «رينان» و«هانوتو» وغيرهما للإسلام والمسلمين، أوضح عبده أنه في الإسلام بصفة

---

(١٦٢) الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٤١.

(١٦٣) السابق: ٣/ ٣٤٣.

(١٦٤) Voir B-Michel et la cheikls Mustapha Abd al Razik: Rissolat Al Tawhid, Expose de la religion Mushmonem, Un Introducation sur la vie et les idees du cheikh Mohammed Abdou: p.XLIX.

(١٦٥) الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٢٠.

(١٦٦) انظر: السابق: ٣/ ٣٣٤.

(١٦٧) See: Mohammed Ismeal: Vovernment and Politics p. 33.

تجديد الفكر الديني في الإسلام: ٢.

خاصة لا يمكن أن يوجد تعارض بين الدين وبين التطور العلمي الحديث، معتمدًا في ذلك ـ كما اعتمد أستاذه الأفغاني من قبل ـ على إنجازات المسلمين إبان عهود ازدهار الحضارة الإسلامية. وهو يوضح في تلك الردود أنه في الوقت الذي رفضت فيه المسيحية واليهودية الاختبار العقلي والعلمي ولم تصمدا، فإن الإسلام لم يكن كذلك أبدًا(١٦٨). فهناك تكامل وتعاضد بين الدين والعقل والعلم في أدبيات محمد عبده ومدرسة الإصلاح، «فيأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونان معًا على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قدرته، ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنه من أسرار العالمين، حتى إذا غشيته سبحات الجلال، وقف خاشعًا وقفل راجعًا، وأخذ أخذ الراسخين في العلم(١٦٩)».

لقد حث القرآن على درس العلوم التي تبحث الظواهر الكونية، ولم يجعل لذلك حدًا، فالعلم «يتبعه وهو خليله الذي لا يأنس إلا إليه، ولا يعتمد إلا عليه(١٧٠)»، ولكن الجمود والتخلف العلمي الذي لحق بالمسلمين لأسباب متعددة، أدى إلى التخالف بين العلم والدين لدى بعضهم، لا لأن الإسلام لم يشجع العلم ويحث عليه، بل لأن المسلمين قد تخلفوا عن أصول الإسلام ومبادئه الأولى، التي كانت سبب الانطلاقة الرائعة للإسلام وعلومه الكونية، إذ إن هناك تلازمًا وترابطًا بين ازدهار العلوم الدينية وبين تقدم العلوم الكونية في الإسلام وتعاليمه. يقول عبده، موضحًا أن ضعف العلم في المسلمين نتج عن ضعف الدين فيهم، وابتعادهم عن مبادئه الجوهرية وليس العكس: «إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم، وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله، تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق والغرب، لخفض سلطانه وتوهين أركانه وتصدر للقول في الدين برأيه من لم تمتزج روحه

---

(١٦٨) See Taraq Y Ismeal: Vovernment and Politics p. 33.

(١٦٩) الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٣٣.

(١٧٠) السابق: ٣/ ٣٣٢.

بروح الدين، وأخذ المسلمون يظنون أن من البدع في الدين ما يحسن إحداثه لتعظيم شأنه، تقليدًا لمن كان بينهم من الأمم المسيحية وغيرها، وأنشأوا ينسون ماضي الدين ومقالات سلفهم فيه، ويكتفون برأي من يرونه من المتصدرين المتعالمين، وتولى شؤون المسلمين جهالهم، وقام بإرشادهم ضلالهم، وفي أثناء ذلك حدث الغلو في الدين، واستعرت نيران العداوات بين النظار فيه، وسهل على كل منهم لجهله بدينه أن يرمي الآخر بالمروق منه لأدنى سبب، وكلما ازدادوا جهلاً بدينهم، ازدادوا غلوًا فيه بالباطل، ودخل العلم والفكر والنظر في جملة ما كرهوه، وانقلب ما كان عندهم واجبًا من الدين محظورًا فيه[١٧١]».

إن تعاليم محمد عبده تدور في ألا سبيل لإحداث نهضة حضارية معاصرة في العالم الإسلامي إلا بالعودة إلى الإسلام، لكن هذه العودة إنما هي إلى الأصول الأولى المبرأة من البدع التي عاقت تطور المسلمين. إن التحليل التاريخي لأسباب انحطاط المسلمين وتخلفهم، يوضح أن هذا الانحطاط ناتج عن الابتعاد عن الأصول الجوهرية للعقيدة الإسلامية، سواء تم ذلك بسبب من الفقهاء أو أهل السياسة الذين رأوا في حالة الجمود ما يكفل لهم الاستقرار والاستمرار، وقد أدى التباعد عن الأصول الجوهرية، والانكباب على نتاج المتأخرين إلى تباعد بين الدين والعلم والعقل، وبالتالي إلى فقد الدين لفعاليته الاجتماعية والثقافية والسياسية في المجتمعات الإسلامية، إذ جعل هذا الزاد الفكري من نتاج المتأخرين يدفع إلى عزل العقل والعلم عن الدين، وصارت العبادة ومختلف أشكال العمل الإسلامي، مجرد طقوس شكلية مفرغة من أية روحانية مرتبطة بها، كما فقدت هذه العبادات والأنشطة بالتدريج فعاليتها الاجتماعية بعد أن انعزلت عن الواقع بمشكلاته وقضاياه، وأصبحت رسوم الإسلام في جانب، ومشكلات الواقع في جانب آخر، بعد أن نحي العلم والعقل، وصار التفكير الديني لونًا من إعادة إنتاج السابقين.

---

(١٧١) السابق: ٣/ ٣٤٠ ـ ٣٤١.

إن العودة إلى الدين الصحيح - إذن - هي عودة إلى العقل والعلم، وكلما ازدهر الفهم الصحيح للدين، كلّما ازدهرت العلوم الكونية التي أسهمت إسهامًا فعالاً في تطور الحضارة الإسلامية من قبل، كما أسهمت من بعد في النهضة الحضارية الغربية. والداء الذي نشكوه - إذن - إنما هو جهل المسلمين بدينهم، «فالدواء الذي ينجح في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلاّ ردّهم إلى العلم بدينهم، والتبصر فيه للوقوف على أسراره، والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه، كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تناكرت النفوس وتبدل الأنس وحشة[١٧٢]».

هذه العودة إلى الإسلام الصحيح تقترن بالأخذ بالعلوم التجريبية الغربية، التي لا تتعارض مع مبادئ الإسلام وأصوله الجوهرية، مع إعادة تأويل أو فهم القواعد الإسلامية بما يتوافق مع متطلبات الواقع المعاصر، ولا يتناقض مع أصول الإيمان في وقت واحد معًا[١٧٣]. وهو في هذا كله يحاول أن يقف موقفًا معارضًا للعلمانية المسيحية الغربية وتطبيقاتها، وللفئات الجامدة من علماء المسلمين ومواريثها وقد تجلى ذلك وتواصل على يد عدد من أتباعه الذين ساروا على الطريق نفسه متأثرين بالأفكار السلفية: اللبناني «محمد رشيد رضا» والمصري ذي الأصل التركي «محمد فريد وجدي»، والشيخ المصري المراغي القادم من أعماق الصعيد. وقد قدّم هؤلاء صيغة للبعث الإسلامي والتجديد من خلال صيحات العودة إلى الإسلام، التي ما فتئ أمام المصلحين المحدثين يرددها بعد وفاة شيخة الأفغاني.

لا يتعارض الدين مع العلم، بل إن الدين ليشجع على دراسة العلم، والفكر الإصلاحي يعمل على وضع الدين في محتوى علمي، وبعبارة أخرى إعادة فهم التعاليم الإسلامية (المتمثلة في الكتاب والسنة) بما يتلائم مع ما قدمه العلم الغربي الحديث، وهو أمر يعكس - كما سبق أن أوضحنا - إن الفلسفة الإسلامية في تلك الفترة ليست - في جانب كبير من جوانبها - إلا انعكاسًا للغرب: إن بقبوله، وإن برفضه، وإن بإعادة

---

(١٧٢) السابق: ٣/ ٣٤٤.

(١٧٣) See: Murray T. Titus: *The Young Moslem Looks at Life* pp. 105-106.

فهم الإسلام بما يتوافق مع العلم الغربي الحديث، ومبدأ التأويل يعطي «محمد عبده» مرونة كبرى في إعادة التوفيق بين الدين والنظريات العلمية الحديثة، لكن هذا التأويل لا يعمل في كتابات عبده إلا من خلال القضايا التي تحدث في عالم الواقع أما القضايا الغيبية الميتافيزيقية، فإن عبده لا يتعرض لتأويلها ما لم تتحقق في عالم الواقع، فإذا تحققت في عالم الواقع وجد عبده ما يؤيدها علميًا من خلال تأويل الحقائق الدينية، حتى أنه ليجد في القرآن ما يدعم نظرية «داروين» في نشوء الإنسان وارتقائه، وفي موقفه هذا استند إلى الدين، واستشهد بآية قرآنية تفيد لديه أن آدم ليس أصل الجنس البشري، بل إن جميع البشر انحدروا من نفس معينة واحدة، إذ يقول في تفسير قوله - تعالى - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١] - ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص ولا بالظاهر وإذ قلنا إن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الإسلام، أي لجميع الأمم، فلا شك أن كل أُمَّة تفهم منه ما تعتقد، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم، يفهمون أن المراد هنا بالنفس الواحدة آدم، والذين يعتقدون أن لكل صنف من البشر أبًا يحملون النص على ما يعتقدون[(١٧٤)]».

ويقول: «القرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم، قوله: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١] بالتنكير. وكان المناسب على هذا الوجه أن يقول: وبث منهما جميع الرجال والنساء، وكيف ينص على نفس معهودة والخطاب عام لجميع الشعوب؟ وهذا العهد ليس معروفًا عند جميعهم فمن الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ولم يسمعوا بهما، وهذا النسب المشهور عن ذرية نوح مثلاً هو مأخوذ عن العبرانيين، فإنهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخًا متصلاً بآدم وحددوا له زمنًا قريبًا. . . وقد أبهم الله - تعالى - ها هنا أمر النفس التي خلق منها، وجاء بها نكرة فندعها على إبهامها، فإذا ثبت ما يقوله الباحثون من الأفرنج من أن لكل صنف من أصناف البشر أبًا، كان ذلك غير وارد على كتابنا كما يرد على كتابهم التوراة

(١٧٤) تفسير المنار: ٤/ ٣٢٣ - ٣٢٤.

لما فيه من النص الصريح على ذلك[175]».

ويظهر ذلك ـ كما سيأتي عند الحديث عن النبوة ـ بوضوح عند حديث «محمد عبده» عن المعجزات الكونية ـ التي تكسر من وجهة نظره ـ فيما يبدو ـ قوانين السببية والعلم، فيلجأ إلى تأويلها بما يتفق مع العلم الحديث، وهو أمر يعكس موقف المفكر الديني المتأزم تحت ضغط العلم الغربي الحديث، الذي يحاول أن يجعل الدين عقليًا من خلال إعادة تأويله بما لا يمس أصوله الأولى الجوهرية، ومن خلال مبدأ التأويل الذي يضفي على تفكير محمد عبده طابعًا عقليًا عمليًا.

وهو في هذا كله يدور في إطار الدين على نحو ما، إن المفكر المصري المعاصر «محمد عبده»، وإن كان يؤمن بدور العقل والعلم في تجديد الدين ذلك التجديد الذي يستهدف إعادة الدين إلى فعاليته الإيجابية في تشكيل الواقع الإسلامي المعاصر أن يرى للعقل دورًا في فهم أصول الدين، لكن هذا لا يعني إهمال الوحي، أو وضع قيمة الوحي موضع الشك، كما حدث لدى الليبرالية الغربية، فالعقل ليس بديلاً عن الوحي، بل إن هناك مجالات ميتافيزيقية لا يستطيع العقل أن يقدم القول الفصل فيها بدون معونة من الوحي، وكذلك فللعقل دوره في فهم الوحي، ذلك الفهم الذي يتحقق فيه التواصل بين الوحي والواقع التاريخي المتغير، وذلك يتم عن طريق مبدأ الاجتهاد، وإعادة فهم النص طبقًا لمقتضيات الواقع، ومبدأ التأويل العقلي لا يعمل في تعاليم عبده إلا في ميتافيزيقيا الواقع، وبعبارة أخرى الأمور الغيبية التي تتصل بالواقع، ومن هنا فلا محل للتساؤل الذي طرحه بريان تورنر عن قيمة الوحي في الإسلام في منهج محمد عبده، إذا كان الإسلام دينًا عقلانيًا[176]، ذلك أن العقل لا يغني عن الوحي، والوحي لا يستغني عن العقل في إعادة فهمه وتأويله طبقًا لمقتضيات الواقع التاريخي المتغير.

---

(١٧٥) السابق: ٣٢٤.

(١٧٦) See: *Weber and Islam* p. 148.

وإذا كان للعقل دور في فهم أصول الدين، فإن للعلم ـ كذلك ـ دورًا في فهم الدين فكلما أزدهرت العلوم الدينية أزدهرت العلوم الكونية، فليس هناك صراع بين العلم والدين، لكن هذه العلاقة الحميمة بين العلم والدين، لا تؤدي إلى الاستغناء بأحدهما عن الآخر، فللدين مجاله وللعلم مجاله، وإن كان كل واحد منهما يعتمد على العقل ومحمد عبده لا يسمح للعلم بأن يحل محل الدين، أو أن يتجه العلم إلى التشكيك في قيمة الدين[١٧٧]، كما حدث في الحضارة الأوروبية، فإذا حدث ما يوهم التعارض كان التأويل هو الدواء الناجع لتحقق تلك التوفيقية بين العلم والدين، وهي توفيقية إن عكست شيئًا فإنما تعكس وضع الفكر الفلسفي الإسلامي المتأزم تحت وطأة الحضارة الغربية الحديثة، ويتحقق ذلك أوضح ما يكون في موقف عبده من المعجزات الكونية، إنه يعتقد أنه يرضي الدين في الوقت الذي يرضي فيه العقل والعلم معًا، سواء تم ذلك على حساب الدين أم على حساب العلم أم على حسابهما معًا. وهو أمر سوف يؤثر إلى حد كبير في أتباعه الذين رأوا في عقلانية الإمام ودعوته إلى العقل والعلم باعتبارهما أداتين أساسيتين في فهم الدين، يتم من خلالهما التخلّص من دور الدين في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، من خلال حصره في نطاق العبادات أو القضايا التي تكون مناط علاقة شخصية بين العبد وربه، فلا علاقة بين الدين والنظم الاقتصادية والسياسية، إن بدعوى العلم، وإن بدعوى العقل وهو أمر نماه بعض المفكرين المسيحيين الشوام، أمثال فرح أنطون وشبلي شميل وكذلك امتد تأثيره إلى الصحوة الإسلامية المعاصرة في مصر والعالم الإسلامي تلك الصحوة التي رأت في أفكار محمد عبده المتعلقة بالعودة إلى الإسلام الخالص أداة أساسية للبعث الحضاري الإسلامي في مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة.

وقد أخذ كل اتجاه من تعاليم الإمام ما يتفق ورؤيته الفكرية للبعث الحضاري، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: بأن تعاليم الإمام محمد عبده،

---

(١٧٧) See: Fazlur Rhman: «Modern Musilm Thought «in» *The MUsilm World*» Vol. XLV, no. 1 p. 18.

فيما يتعلق بدور الدين في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، تشكل المعين الأساسي لتيارات الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة: الأصولية الإسلامية والليبرالية التحديثية الإنسانية، التي لا تتنكّر لدور التعاليم الإسلامية في صياغة المجتمع، وإن كانت تعيد تأويلها طبقًا لما وصلت إليه الفلسفة الغربية المعاصرة، وهو تأويل قد يفضي في كثير من الأحيان إلى القضاء على النص الديني المقدس ذاته من خلال تحييده بوساطة الدعوة إلى العقل ودوره في فهم أصول الدين وكذلك العلم الأمر الذي يفضي إلى اعتبار النص القرآني معبرًا عن مرحلة تاريخية من مراحل تطور العقل البشري، بتأويله تأويلاً يؤدي إلى القضاء على دوره في الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في مصر.

٢ ـ ح ـ الرد على الطاعنين في الإسلام من غير المسلمين

وإذا كان «عبده» قد عمل على تحديث الإسلام من خلال العودة إلى الأصول الأولى المبرأة من البدع والخرافات التي ألصقت بالدين في عصور الجمود والتخلف مع الدعوة إلى تحكيم العقل والعلم في فهم النص الديني المقدس، وهو أمر يتطلب بالضرورة الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، ليتحقق من خلاله التوافق بين النص الديني الثابت والواقع التاريخي المتغير، مما يضمن إعادة فهم الإسلام، وإعادة الفاعلية الحضارية إليه، فإنه يتجه كذلك إلى الدفاع عن الإسلام في مواجهة المسيحية الغربية التي قرنت التخلف الحضاري بالإسلام، فهو يرد على «هانوتو» الذي أكثر من ذكر التمدّن الآري والتمدّن السامي وأن أحدهما قَهَرَ الآخر، وأن التمدّن الآري هو الذي ظفر بقرنة «التمدن السامي»، وهو أمر وجدناه من قبل لدى «رينان» كما أوضحنا ذلك من قبل في مبحث الاستشراق، وبالتالي فإن اتجاه محمد عبده إلى نقض آراء «هانوتو» في الإسلام يعتبر في الوقت نفسه ردًا على آراء رينان المتعصبة فيما يتعلق بالإسلام وعقول أهله[١٧٨].

ويرفض «محمد عبده» أن يتم الربط بين التمدن والجنس أو الدين،

---

(١٧٨) الإمام محمد عبده: **الأعمال الكاملة** (الرد على هانوتو): ٣/ ٢٠٢.

كما ذهب إليه «هانوتو» إذ حاول الربط بين تخلف المسلمين ودينهم في قوله: «إن مهد ومنبت غراسه الهند لا يزال إلى اليوم على الوثنية... ولكن أهله هم الذين قضوا على الآخذين بعقائدهم أو ينقسموا إلى أقسام لا يمكن الخلط بينها، بل يدوم تباينها ما دامت الأرض أرضنا، ومن طبقاتهم من قضى عليهم دينهم بالانحطاط في العقل والخلق والصناعة ولا يباح أن يرتقي إلى طبقة ما فوقه إلى انقضاء العالم، وهو الجمهور الأغلب منهم، وفيهم من حكم عليه بالنجاسة حتى لا يباح لأهل طبقة أخرى أن تمسه، والاعتقاد بفناء العالم وأنه لا يليق بالإنسان أن يهتم بشؤون العيش فيه، وهو مبني على عقائدهم»[(١٧٩)]. ويقول كذلك: «إن صح الحكم على الأديان بما يشاهد في أحوال أهلها وقت الحكم، جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة، فإن الإنجيل بين أيدينا نقرأه ونفهمه، ولا يغيب عنا شيء من دقائق معناه، فأمر الإنجيل أهله بالانسلاخ عن الدنيا والزهادة فيها، يوجب عليهم إذا سلبهم السالب قميصًا أن يعطوه الرداء أيضًا... العيان يدلنا على أن شيئًا من ذلك لم يكن، فإن هذه المدنية إنما هي مدنية الفخفخة والبهرج»[(١٨٠)].

لقد كان الغرض الأساسي الذي قصده «هانوتو» من مقالة «وجهًا لوجه مع الإسلام والمسألة الإسلامية» هو أن يحرك الحكومة الفرنسية والشعب الفرنسي إلى التحقق من وجود اختلافات بين وجهة نظر الشعوب الإسلامية في المستعمرات الفرنسية، ووجهة النظر المسيحية، ولكي يحث حكومته على تحرير متن سياسي وجيز يتضمن أصول ومبادئ علاقاتهم مع العالم الإسلامي، وأراد أن يؤكد في هذا المقال وجود الفروق بين الديانتين أو بتعبير أدق بين المدنيّتين: الإسلامية والمسيحية، والأولى ساميّة النسب والثانية آرية. وقد ناقش هانوتو رأي كل منهما في مسألتين أساسيتين في الدين، وهما: ذات الله، والقضاء والقدر أو اختيار العبد في أفعاله، فاعتقاد المسيحية في الإله الإنسان، أدى إلى رفع مكانة الإنسان، وتخويله

---

(١٧٩) السابق: ٣/ ٢٠٣.

(١٨٠) السابق: ٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

حق القربى من الذات الإلهية، بينما العقيدة الإسلامية في التوحيد وفي تنزيه الله عن صفات البشرية، وتقديسه إلى حد تنقطع النسبة فيه بينه وبين الإنسان اتجهت إلى جعل الإنسان في حضيض الضعف والوهن. وكذلك العقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان واختياره، دفعته إلى ميدان العمل، وألقت به في غمار التنافس الحيوي في حين أن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام جعلت المسلمين يخضعون خضوعًا أعمى لناموس لا يعرف التحول والتبدل[١٨١].

إن المدنية في كتابات محمد عبده ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحاجات الواقعية للأُمَة في فترة زمنية محددة، ولا ترتبط بطبيعة الجنس الذي تنتمي إليه هذه الأُمَة أو تلك، يقول عبده: «مبادئ الصناعة والعمل عند جميع الأقوام المرتقية في سلم الإنسانية واحدة، وإنما يختلف قوم عن قوم بما تحدثه في نفوسهم ضرورات المعيشة، وما تجلبه عليهم عاصفات الحوادث وما تطبعه فيهم طبائع الأقاليم، وما زالت الأمم يأخذ بعضها عن بعض في المدنية لا فرق عندهم بين آري وسامي، متى مست الحاجة إلى تناول عمل أو مادة أو ضرب من ضروب العرفان، لدفع ضرورة من ضرورات الحياة، أو استكمال شأن من شؤونها»[١٨٢].

أضف إلى ذلك أن المدنية التي جاءت إلى أوروبا، إنما جاءتها بمخالطة الأمم السامية، فقد حمل الإسلام إلى أوروبا علوم فارس، والمصريين، والرومانيين واليونانيين، وقد نظف جميع ذلك ونقاه من الأدران والأوساخ التي علقت به، وعلى الجملة، فقد أخذ الغرب الآري عن الشرق الإسلامي، أكثر مما أخذه الشرق عن الغرب المستقل[١٨٣]. فلم يبقَ من معنى للمدنية لدى هانوتو إلا الدين[١٨٤].

---

(١٨١) انظر: محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ٢/ ٣٨٢ وما بعدها.

(١٨٢) **الأعمال الكاملة (الرد على هانوتو)**: ٣/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١٨٣) السابق: ٣/ ٢٠٣ ـ ٢٠٦.

(١٨٤) السابق: ٣/ ٢٠٦.

أما القضاء والقدر فلم يختص بملة من الملل، فقد عظم الخلاف بين اللاهوتيين المسيحيين أنفسهم في القول بالاختيار، واستشهد عبده هنا «بالتوميين» أتباع القديس توما الأكويني والدومينكيين وهم جبرية، بينما أشياع لوايولا «الجزويت» قدرية اختيارية. وليس القول بالجبر مذهبًا ساميًا في الأصل، كما ذهب «هانوتو» بل لم تنبث أصوله إلا بين الآريين، وقد أنكر القرآن على أهل الجبر رأيهم، وأنكر عليهم قولهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وأثبت الاختيار في نحو أربع وستين آية، وجاء النبي والصحابة في صدر الإسلام في عملهم وقولهم بما يؤيد ذلك، فقد كانوا مثلاً في الدأب والسعي إلى نشر الإسلام، حتى كان من آثارهم في هذا السبيل ما يتألم منه اليوم هانوتو وأمثاله، صحيح أن الزمان قد ابتلى المسلمين بمن فسد من المتصوفة، ففشا الكسل بين المسلمين، وهذا الضرب من المتصوفة أيضًا من حسنات الآريين، فإنه جاءنا من الفرس والهنود[١٨٥].

ولقد ناقش «محمد عبده» النقطة الثانية في كلام «هانوتو»، وهي العقيدة الخاصة بوحدانية الله وتنزيهه، ووازن بالمقارنات التاريخية بين فكرة الله عند الشعوب الأفريقية الساذجة وعند البوذيين والبراهمة وبين نظريات فلاسفة اليونان وكهنة قدماء المصريين، وقرر أن أسمى ما يمكن أن يصل إليه العقل الإنساني هو التوحيد، وقد بذلت المسيحية جهدها ـ في بداية أمرها ـ لتطهير الأرض من الوثنية التي كان الناس عليها في عهدها، وأنبث رجالها في الوثنيين يدعونهم إلى الله الواحد، وكان التنزيه قوام دعوتهم كما يعلمه المدقق في فهم كلامهم، ولم تظهر آثار التشبيه فيها إلا بعد قرون وامتد تأثير التشبيه، فاستشرى الفساد في الأمم النصرانية حتى ظهر الإصلاح الديني وقضى على ما سبقه على يد مارتن لوثر واتباعه. أما

(١٨٥) **الأعمال الكاملة** (الرد على هانوتو): ٣/ ٢٠٧ ـ ٢١١.

الإسلام فقد جاء يدعو العالم بأسره إلى التوحيد، ولم يكن إلا قليل من الزمن حتى انتشر الإسلام، ونفذ شعاعه إلى القلوب، فدخل الناس فيه أفواجًا من كل الملل، فاعتقت الهمم، وأخذ كل إنسان يطلب من الكمال ما يعده له استعداده الممنوح له من الله وأخذ المعتقدون بالتوحيد والتنزيه يشرفون من شرفات الإيمان على أسرار الوجود، واتصلوا بمنابع العلم من الفكر والنظر والدين، وسطعت أنوار العلم فيهم، ولم يبقَ بابٌ من أبواب العلم إلا دخلوه. لقد جال المسلمون في علوم السموات والأرض، وصححوا الأغاليط ونقحوا القواعد، وحرروا الأصول، وأقاموا المراصد ومسحوا الأرض وأتوا في ذلك بما هو معهود لأهل العلم في ديارنا وديار مسيو هانوتو[١٨٦].

وهو يرفض وجهة نظر هانوتو في الإسلام، إذ يظن أن الإسلام قد قطع الصلة بين العبد وربه، ولكنه وهم في ذلك فإن الإسلام أفضى بالعبد إلى ربه، وجعل له الحق وحده بلا واسطة. قضى الإسلام بأن لا يكون للكون إلا قاهر واحد، يدين له بالعبودية كل مخلوق، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقي إليهما: مقام الألوهية التي تفرّد بها، ومقام النبوة التي اختص بمنحها من يشاء ثم أغلق بابها، وما عدا ذلك من مراتب والكمال فهو بين يدي الإنسان، ينالها باستعداده، لا يحول دونها حجاب إلا ما كان من تقصيره في عمله أو قصوره في نظره[١٨٧].

وكذلك يتمثل دفاعه عن الإسلام ورفضه للنزعة العلمانية التي تتمسح باسم العلم والعقل في رده على «فرح أنطون» صاحب مجلة «الجامعة»، الذي ذهب إلى أن المسيحية أكثر تسامحًا مع العلم والعلماء من الإسلام، وذلك يرجع لديه إلى أن الجمع بين السلطتين المدنية والدينية في الإسلام جعل التسامح فيه أصعب منه في النصرانية ودلل على صحة وجهة نظره في الدعوة إلى الفصل بين الدين والعلم، وتبنى وجهة نظر علمانية

---

(١٨٦) السابق: ٣/ ٢١٢ وما بعدها.

(١٨٧) السابق: ٣/ ٢١٨.

غربية بانتصار العلم على الاضطهاد المسيحي في أوروبا، ولذلك أثمر العلم هناك المدنية الحديثة[188].

ولقد تناول رد الشيخ «محمد عبده» الكلام على المسائل الأربعة التي اشتمل عليها مقال «فرح أنطون». أما الأولى فهي التي تقول: إن المسلمين قد تسامحوا لأهل النظر منهم، ولم يتسامحوا لمثلهم من أرباب الأديان الأخرى[189]، وقد أوضح عبده في رده على هذه الحجة سعة صدر المسلمين مع أهل الأديان الأخرى، وهو يستشهد بقول «درابر» الذي يقرر أن المسلمين الأولين لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من اليهود والنصارى في زمن الخلفاء على مجرد الاحترام، بل فوضوا إليهم كثيرًا من الأعمال الجسام، ورقوهم إلى المناصب في الدولة، وكانت إدارة المدارس مفوضة مع نبل الرأي وسعة الفكر من الخلفاء إلى النصارى تارة وإلى اليهود تارة أخرى، ولم يكن لينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالم، ولا إلى الدين الذي ولد فيه، بل كان ينظر إلى مكانته من العلم والمعرفة وقد عمل طائفة من العلماء والحكماء من اليهود والنصارى عند الخلفاء، أمثال: جيورجيس بن بختيشوع الجنديسابوري طبيب المنصور، وثيوفل بن توما المنجم المشهور، ويوحنا البطريق، وسلمويه بن بنات النصراني، وحنين بن إسحاق النصراني، ومتى بن يونس المنطقي، وثابت بن قرة الحراني وغيرهم كثير[190].

أما النقطة الثانية، فقد ذهب «فرح أنطون» فيها إلى أن من الطوائف الإسلامية طوائف قد اقتتلت بسبب الاعتقادات الدينية[191]، وقد نفى محمد عبده ذلك تمامًا، فلم يقع قتال بين المعتزلة والأشاعرة مع شدة الاختلاف بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السنة سلفيين وأشاعرة،

---

(188) انظر: 420 من هذا البحث.

(189) انظر: **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): 3/ 250.

(190) السابق: 3/ 252 وما بعدها.

(191) السابق: 3/ 250.

كما لم يسمع بأن الفلاسفة الإسلاميين تألفت لهم طائفة وقعت الحرب بينها وبين غيرها. أما حروب الخوارج والقرامطة فهذه حروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة، أما الحروب الداخلية التي حدثت بعد استقرار الخلافة العباسية، فهي حروب منشؤها طمع الحكام وفساد أهوائهم، ومصدر ذلك كله جهلهم بدينهم، وأكبر داء دخل على المسلمين في عقولهم وهممهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكومتهم.
وفي الجملة فإنه لم تقع حروب معروفة بين المسلمين للحمل على عقيدة من العقائد أو على تركها[١٩٢].

أما النقطة الثانية، فقد ذهب «فرح أنطون» فيها إلى أن طبيعة الدين الإسلامي تأبى التسامح مع العلم، وطبيعة الدين المسيحي تيسر لأهله التسامح مع العلم[١٩٣]. ولقد كان هذا القول في نظر الإمام أهم ما ورد في المقال[١٩٤]، وقد أخذ الإمام على عاتقه بيان الأصول التي تقوم عليها المسيحية، وما أدى إليه الأخذ بتلك الأصول بحكم طبيعة الدين ذاته.
فمن أصول المسيحية أنها ديانة تقوم على الخوارق، ولا يخفى أن خارق العادة هو الأمر الذي يصدر مخالفًا لشرائع الكون ونواميسه، فإذا ساغ أن يكون ذلك لكل من علا كعبه في الدين، لم يبقَ عند صاحب الدين ناموس يعرف له حكم مخصوص. فكل بحث يؤدي إلى أن للكون شرائع ثابتة، وأن للعلل والشرائط أو الأسباب أو الموانع أحكامًا في معلولاتها أو ما شرطت فيه أو ما تسبب عنها أو ما استحال وجوده لوجودها، كان مضادًا لهذا الأصل في أي زمن. وقد كان كل علم من علوم الأكوان لا بد فيه من هذا البحث، فكل علم مضاد لهذا الأصل، بالإضافة إلى أن صاحب الاعتقاد بهذا الأصل لا يحتاج إلى البحث في الأسباب والمسببات

---

(١٩٢) السابق: ٣/ ٣٥١ وما بعدها.
(١٩٣) السابق: ٣/ ٢٥٠.
(١٩٤) السابق: ٣/ ٢٥٩.

فهو في غنى عن العلم، والعلم عدو لما يعتقد[195].

وأما الأصل الثاني للنصرانية، فهو السلطة الدينية التي منحت للرؤساء على المرؤوسين في عقائدهم، وما تكنه ضمائرهم، فإذا قال الرئيس الكهنوتي لشخص إنه ليس بمسيحي صار كذلك، وإذا قال له إنه مسيحي فاز بها، فليس المعتقد حرًا في اعتقاده، يتصرف في معارفه كما يرشده عقله، بل عينا قلبه مشدودتان بشفتي رئيسه، فإذا اهتزت نفسه إلى بحث أوقفها القابض على تلك السلطة[196].

وأما الأصل الثالث للنصرانية، فهو التجرد من الدنيا والانقطاع إلى الآخرة، ثم إن ملكوت السموات قد نيط أمره بالإيمان المجرد عن النظر في الأكوان، فماذا يكون حظ صاحب الاعتقاد بهذا الأصل من النظر في أي علم، والعلم لا دخل له في شؤون الآخرة والدنيا قد حرمت عليه؟ لا ريب أن همه يكون في الصلاة، وصرف القلب بكليته إلى العبادة دون سواها، وليس الفكر في الخليقة من العبادة عنده، فإن عبادة الأناجيل ليست شيئًا سوى الإيمان والصلاة[197].

وأما الأصل الرابع فهو الإيمان بغير المعقول، فالإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به ثم الويل كل الويل لطالب الفهم إذا أدى إلى شيء يخالف ما تعلق به إيمانه فكأن معنى الفهم أن يخلق المؤمن لنفسه ما يسلي على إيمانه بغير المفهوم[198].

وأما الأصل الخامس فهو أن الكتب المقدسة حاوية لكل ما يحتاج إليه البشر في المعاش والمعاد فجميع ما جاء في الكتب السماوية من وصف الأرض والسماء، وتاريخ الأمم، مما يجب التسليم به مهما ناقض العقل

---

(١٩٥) السابق: ٣/ ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(١٩٦) السابق: ٣/ ٢٦١.

(١٩٧) السابق: ٣/ ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(١٩٨) السابق: ٣/ ٢٦٢.

وخالف شاهد الحس، فعلى الناس أن يؤمنوا به أولاً، ثم يجتهدوا ثانيًا في حمل أنفسهم على فهمه[199].

وأما الأصل السادس للنصرانية فهو التفريق بين المسيحيين وغيرهم حتى الأقربين[200].

وقد ترتب على هذه الأصول أن أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون، وصدوا عن سبيل النظر فيه، إظهارًا للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شيء سواهما، وحجروا على همم النفوس أن تنهض إلا إلى الدعوة إلى ذلك الإيمان وتلك العبادة، فإذا نزعت العقول إلى علم شيء من العالم وضعوا أمام نظرها كتب «العهد القديم»، وحصروا العلم بين دفاتها استغناء بالوحي عن كل عمل للعقل سوى ما فهمه من عباراته، وليس يسوغ لكل ذي عقل فهمه، بل لا بد أن يتلقى فهمه من رؤساء الكنيسة خوفًا من الزيغ عن الإيمان السليم، ثم إن إلقاء السيف، ووضع التفريق بين الأقارب والأحبة إنما جاء حافظًا لذلك كله، فإذا خطر على قلب أحد خاطر سوء يرمي إلى معارضة شيء من أمور الإيمان المقررة وجب قطع الطريق على ذلك الخاطر، ولم يجز في شأن صاحبه هوادة ولا مرحمة، ولم يكن ليسمح لأحد أن يبدي رأيًا يخالف صريح ما في الكتاب، ووقر في نفوس المسيحيين أن السلامة في ترك التفكير والأخذ بالتعليم، وتقرر عند القوم أن الجهالة أُم التقوى، فحصروا التعليم في الأديار، ومنعت الكنيسة أن ينتشر التعليم بين العامة إلا ما كان دعوة إلى الصلاح وتقرير الإيمان على وجه ظاهر. وفي الجملة، فقد اتجهت الكنيسة انطلاقًا من هذه الأصول التي تقوم عليها النصرانية إلى مقاومة العلم ومراقبة المطبوعات، وإنشاء محاكم التفتيش ومقاومة الجمعيات العلمية وحرق الكتب[201].

---

(١٩٩) السابق: ٢٦٣.

(٢٠٠) السابق: ٣/ ٢٦٣.

(٢٠١) السابق: ٣/ ٢٦٤ وما بعدها.

وإذا كانت تلك هي أصول النصرانية التي أدت إلى محاربة العلم والعلماء، فإن أصول الإسلام تختلف اختلافًا بيّنًا عن أصول النصرانية، فالأصل الأول للإسلام، هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان ولقد بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، فمن لم يصل ومات طالبًا غير واقف على الظن، فهو ناج، فالنظر في الإسلام هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم، فقد أذعن إلى سلطته(٢٠٢).

وأما الأصل الثاني للإسلام، فهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، فإذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل. وبهذا الأصل مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد(٢٠٣).

وأما الأصل الثالث فهو البُعد عن التكفير، فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر(٢٠٤).

والأصل الرابع هو الاعتبار بسنن الله في الكون، وقد قرر الله - تعالى - ذلك الأصل بقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ٣٧] وقوله: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧] وهنا يصرح الكتاب الكريم أن لله في الأمم والأكوان سننًا لا تتبدل. والسنن الطرائق

---

(٢٠٢) السابق: ٣/ ٢٨٢.

(٢٠٣) السابق: ٣/ ٢٨٣.

(٢٠٤) السابق.

الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين. إن نظام الجمعيّة البشرية واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام، حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته، فإذا غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، فمهما بحث الناظر، وفكر وكشف، وقرر وأتى بأحكام تلك السنن فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه"(٢٠٥).

والأصل الخامس للإسلام هو قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، لم يَدَعْ الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول كان مبلغًا ومذكرًا لا مهيمنًا ولا مسيطرًا، قال ـ تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢] ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط، لا في الأرض وفي السماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، فما بينه وبين الله سوى الله وحده، يرفع عنه كل رق إلا العبودية له وحده، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته إلا حق النصيحة والإرشاد، فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه(٢٠٦).

أما الأصل السادس، فهو حماية الدعوة لمنع الفتنة، فالدين الإسلامي دين جهادي، وليس القتل في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، قال ـ تعالى ـ ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم ويضمن السلامة من غوائلهم، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه، فلم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة، كما وقع كثير من الحروب بهذا القصد بأيدي المسيحيين، وإنما كان الصبر والمسالمة

---

(٢٠٥) انظر: **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

(٢٠٦) انظر: **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

دينًا عندما كانت القدرة والقوة تعوزان الدين[٢٠٧].

والأصل السابع للإسلام هو مودة المخالفين للعقيدة، فقد أباح الإسلام للمسلم - على سبيل المثال - أن يتزوج الكتابية نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها والذهاب إلى كنيستها أو بيعتها، وهي منه بمنزلة البعض من الكل، وألزم له من الظل. لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها في العقيدة مع زوجها، من حكم قوله - تعالى - ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]. فلها حظها من المودة ونصيبها من الرحمة، وهي كما هي. وهو يسكن إليها كما تسكن إليه، وهو لباس لها كما أنها لباس له[٢٠٨].

أما الأصل الثامن للإسلام فهو الجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، فالحياة في الإسلام مقدمة على الدين، فأوامر الإسلام إن كانت تختطف العبد إلى ربه، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك الملذات ما فوق العادة، فقد فرض الإسلام الصوم على المؤمنين، لكن إذا خشي منه المرض أو زيادته أو زادت المشقة فيه جاز تركه، بل قد يجب إذا غلب على الظن الضرر فيه. كما أباح الإسلام لأهله التجمل بأنواع الزينة والتوسع في التمتع بالمشتهيات، على شريطة القصد والاعتدال، وحسن النية، والوقوف عند الحدود الشرعية[٢٠٩].

لقد أدت هذه الأصول التي قام عليها الإسلام، وهي أصول تعكس طبيعة الإسلام ذاته إلى اشتغال المسلمين بالعلوم العربية والعقلية والكونية

(٢٠٧) انظر: **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٢٨٩ - ٢٩٢.
(٢٠٨) انظر **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٢٩٢ - ٢٩٣.
(٢٠٩) السابق: ٣/ ٢٩٣ وما بعدها.

وإنشائهم دور الكتب العامة والخاصة والمدارس لتعليم العلوم المختلفة فيها، كما أخذ الخلفاء والأمراء بيد العلم والعلماء[٢١٠].

أما النقطة الرابعة التي ذهبت إلى أن الأوروبيين يجنون ثمار المدنية الحديثة بفضل ما في النصرانية من تسامح، فقد أجاب عنها «عبده» موضحًا كيف أن المسيحية لم تكتفِ باضطهاد علمائها فحسب بل اضطهدت أيضًا العلماء من سائر الملل الأخرى كما أوضح كيف خدم الإسلام العلم والمدنية[٢١١]، ثم أسهب في مناقشة الأسباب التي أدت إلى جمود المسلمين في العصر الحاضر، مثل: انتشار عدوى التعصب بينهم، وإهمال آثار السلف، والفهم السيئ للقضاء والقدر، وانتشار التقليد وسياسة الحكام الظلمة[٢١٢]. وفي الجملة، فإنه في الوقت الذي تتعارض فيه أصول المسيحية مع العلم، فإن أصول الإسلام تدعو إلى العلم وتحث عليه.

٢ ـ ط ـ الدعوة إلى إصلاح التعليم

انطلاقًا من رغبته كمفكر مصلح، يأخذ الفكر لديه طابعًا عمليًا، وليس طابعًا ذهنيًا تصوريًا يهدف إلى إعادة توحيد اتجاهات التفكير لدى المصريين المعاصرين: الاتجاه التقليدي المحافظ الذي يرفض الرغبة في أي تغيير، والاتجاه التجديدي العلماني الذي يقبل دون نقد أفكار الثقافة الغربية بالإضافة إلى الرغبة القوية في تعميق الأساس الأخلاقي للمجتمع المصري[٢١٣]. كانت دعوته إلى الاهتمام بإصلاح التعليم العالي، وإعادة صياغة التعليم الديني[٢١٤]، على اعتبار أن التعليم من وجهة نظر تيار الإصلاح والتجديد الديني، وسيلة أساسية لشيوع التنوير، وتلبية احتياجات المجتمع[٢١٥].

---

(٢١٠) السابق: ٣/ ٢٩٩ وما بعدها.

(٢١١) السابق: ٣/ ٢٧٠ وما بعدها.

(٢١٢) السابق: ٣/ ٣١١ وما بعدها.

(٢١٣) See: Patrick Bannerman: *Islam* p. 131.

(٢١٤) See: Gibb: *Modern Trends in Islam* p. 39.

(٢١٥) See: Afaf Lutfi Al-sayyied: *Egypt and Cromer*: p. 94.

أخذت الدعوة إلى إصلاح التعليم لدى محمد عبده اهتمامًا شديدًا، كما أخذت من قبل لدى أستاذه الأفغاني على تفاوت بينهما في درجة الاهتمام، إذ ركز الأفغاني على الطريق السياسي الثوري بينما ركز عبده على الطريق الإصلاحي التربوي، وإن كان للتعليم مكانته الهامة لدى كل منهما، ففي إحدى مقالاته التي كتبها في الأهرام عام ١٢٩٤ هـ/ ١٨٧٧م، وهو ما زال تحت تأثير الأفغاني، نجد محمد عبده يدعو إلى إدخال العلوم الحديثة الغربية في الدرس الأزهري، إذ يقول: «إننا لا نجد شيئًا لرقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء العلوم والمعارف فيما بينهم، فأول واجب علينا هو السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم بيننا[٢١٦]». وهو يرى أن الأخذ بالعلوم التجريبية، التي أدت إلى رقي الغرب وتقدمه في الفنون العسكرية، أمر ضروري موضحًا «أنه ينبغي مباراتهم في هذا العصر بعمل المدافع والبنادق، والسفن البحرية والبرية والهوائية وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر، لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلا به[٢١٧]». وهو هنا يستثمر القاعدة الشرعية الأصولية «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٢١٨]».

أدرك محمد عبده أهمية التربية وأثرها في البنيان الثقافي للأُمّة المصرية، وهو بعد أن قل اهتمامه بالإصلاح السياسي، وهو النهج الذي اعتمده الأفغاني وسار عليه العرابيون، اتجه إلى الإصلاح التعليمي الجذري، الذي يهيّئ الأمّة بطريقة تدريجية لقبول الإصلاح السياسي، فليس هناك في منهج عبده إصلاح سياسي بدون إصلاح تعليمي، إذ يتم الإصلاح السياسي من خلاله بطريقة متدرجة، ولكن هل يمكن للإصلاح الديني والتعليمي أن يتما بمعزل عن الإصلاح السياسي؟ الجواب بالإيجاب،

---

(٢١٦) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام: ٢/ ٣٧.

(٢١٧) تفسير القرآن الحكيم: ٤/٣١٨.

(٢١٨) الغزالي: المستصفى: ١/ ٧١.

علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي: ٢٧٤.

والعكس هو الذي يصعب إنجازه، فالإصلاح السياسي يجب أن يسبق بإصلاح تربوي، يقول عبده - في حوار بينه وبين مجموعة من قادة الثورة العرابية إبان أحداثها الأولى -: «إن أول ما يجب أن يُبدأ به التربية والتعليم، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح، ومنه تعويدها الأهالي على البحث في المصالح العامة، واستشارتها إياهم في الأمر بمجالس خاصة تُنشأ في المديريات والمحافظات، وليس من الحكمة أن تعطي الرعية ما لم تستعد له فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بما له قبل بلوغه سن الرشد[٢١٩]».

إن هناك ترابطًا بين حال السلطة وحال الشعب، إذ الرعية آلة الحاكم في بلوغ مقاصده في دولته، وهو آلة ذات شعور وإرادة، وما له شعور وإرادة فجميع أعماله إنما تكون عن شعوره وإرادته فتصلح الأعمال بصلاح الشعور والإرادة وتفسد لفسادهما، فلا يمكن أن تكون تلك الآلة صالحة للعمل إلا إذا كان الشعور والإرادة صالحين له، وصلاحهما بأن يكون الشعور وجدانًا للفرق بين النافع والضار وبين النظام والاختلال ليكون ما يقرره الحاكم من القوانين وأصول الإرادة معروفًا عند الرعية[٢٢٠]».

والسلطة الحاكمة في فرض سلطتها على الرعية، تملك سلطتين: الأولى، تكمن في أن السلطة الحاكمة منزلتها من المحكومين منزلة الروح من الجسد، لها التدبير وعلى أعضاء الجسد وظائف العمل وغاية التدبير والعمل حفظ حياة الكائن الحي، وهو مجموع الروح والبدن، فكل يستفيد من الآخر ما به بقاؤه ونماؤه، وكما تحتاج الآلة البدنية إلى سلامة الروح من العلل النفسية، تحتاج الروح إلى سلامة الآلة البدنية من الآفات التي تعطلها عن الحركة[٢٢١]. والثانية، تكمن في أن السلطة الحاكمة منزلتها من

(٢١٩) الأعمال الكاملة (السلطة للصفوة المستنيرة): ١/ ٣١٦.

(٢٢٠) السابق: (مشروع إصلاح التربية في مصر): ٣/ ١٠٦.

(٢٢١) السابق: ٣/ ١٠٥.

الرعية منزلة الصانع من آلته، فصاحب السلطة صانع والمحكوم آلته في الصنع، وكما أن الآلة لا تعمل إلا بالعامل، ولا يظهر أثرها إلا في يده، فكذلك العامل لا يمكن له العمل إلا بآلته، وكما يجب أن تكون اليد العاملة قادرة على إدارة الآلة، يجب أن تكون الآلة وأجزاؤها صالحة للعمل، فإن فقد أحد الأمرين امتنع العمل أو نقصت ثمرته[(٢٢٢)].

وفي الجملة، فلا بد من صلاح المحكوم، بالإضافة إلى صلاح الحاكم، أي أن يكون المحكوم على الصفات التي تنساق به إلى الغاية التي يذهب إليها حاكمه، أي أن يكون الإنسان إنسانًا حقيقًا، وذلك يتحقق بالتربية والتعليم معًا. وهذه التربية التي تجعل المحكومين رعية صالحة تقوم على اتباع التعاليم الدينية، وعلى حد تعبير محمد عبده: «إن الإنسان لا يكون إنسانًا حقيقًا إلا بالتربية وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الحكم والتعاليم، وهي عبارة عن السعادة الحقيقية، تعلم الإنسان الصدق والأمانة ومحبة نفسه، فإذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه[(٢٢٣)]». أن يتم الإصلاح التربوي، عن طريق الدين فذاك أمر ضروري في كل كتابات محمد عبده، انطلاقًا من المكانة الأساسية التي يحتلها الدين في نفوس المصريين، وبالتالي فإن أي إصلاح تربوي ينطلق من مبادئ غربية وافدة لا يمكن أن يكون إلا إصلاحًا فاسدًا. ويحكم «محمد عبده» على تجربة محمد علي: بأنها فاسدة، لأنها لم تعتمد أساسًا على الدين الإسلامي المتأصل في نفوس المصريين[(٢٢٤)]، فليست القوانين التي تفرض العقوبات على الجرائم، وتقدر المغارم على المخالفات هي التي تربي الأمم وتصلح من شؤونها، فإن القوانين في جميع أنحاء العالم لم توضع إلا للشواذ وللهفوات والسقطات. أما القوانين العامة المُصلحة، فهي نواميس التربية المِلِّيَة لكل أُمَّة[(٢٢٥)].

---

(٢٢٢) السابق: ٣/ ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٢٣) السابق: (التربية): ٣/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢٢٤) السابق: مشروع إصلاح التربية في مصر ٣٠/ ١٠٩.

(٢٢٥) السابق: (التربية): ٣/ ١٠٨.

إن السبب الحقيقي لانحطاط المجتمع المصري، يعود إلى حرمان المصريين من التربية الحقيقة التي تطبع في نفوسهم الاستقامة والتبصر في العواقب، وتفيهم من توهم ما ليس بواجب واجبًا، وظن الواجب غير واجب، وفي الجملة فالمشكلة الحقيقية تكمن في فقر التربية بالإضافة إلى فقر العقول ومرجع الأمرين إلى سوء فهم العقيدة(٢٢٦)».

التربية ـ إذن ـ أساس كل تقدم يمكن أن يتحقق في المجتمع المصري، لكن هذه التربية لا بد أن تقوم على أسس الدين الإسلامي وأصوله. ومن هنا نجد «محمد عبده» يحذر من خطر التعليم لأبناء المصريين في المدارس الأجنبية، وينتقد تلك العائلات التي ترسل أبناءها إلى مدارس الإرساليات الأجنبية التبشيرية، موضحًا خطر التعليم في هذه المدارس على العقيدة الإسلامية، التي تعد أساسًا ضروريًا لا بد أن يعتمد الإصلاح التربوي عليه. يقول «محمد عبده»: «على هذا حال المدارس المنتشرة في أقطارنا المصرية، التي أسسها وأنشأها رسل الطوائف الدينية... ولذلك نرى في جميع تلك المدارس كتب التمرين والإملاء والمطالعة مما يوافق مذهب رئيس المدرسة ومشربه الديني، البروتستانت يروجون بين التلامذة كتب مذهبهم، والكاثوليك يقرئونهم ما يوافق مشربهم، وهكذا فالتلامذة على اختلاف مذاهب عائلاتهم يقرأون كتبًا واحدة توافق مشرب مؤسس المدرسة خاصة، فإذا طال بهم زمن التعليم في مدرسة منسوبة للبروتستانت، فلا شك أن عقائدهم تتحول بالتدريج من المذهب القبطي أو الكاثوليكي أو الدين الإسلامي إلى مثل عقائد البروتستانت، ومثل ذلك يكون في مدارس الكاثوليك(٢٢٧)». ويقول أيضًا محتجًا: «المسلمون لا يستنكفون من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس، ولا يسمعون إلا ما يناقض عقائد الدين الإسلامي ولا يرون إلا ما يخالف أحكام الشرع المحمدي، بل لا يطرق أسماعهم إلا ما يزري على دينهم وعقائد آبائهم... فلا تنقضي سنو تعليمهم إلا وقد خوت قلوبهم من كل عقد

---

(٢٢٦) السابق: (مشروع إصلاح التربية في مصر): ٣/ ١٠٨.

(٢٢٧) السابق: (تأثير التعليم في الدين والعقيدة): ٣/ ٥٥.

إسلامي وأصبحوا كفارًا تحت حجاب الإسلام[٢٢٨].

وإذا كان «عبده» يعارض المدارس الأجنبية في مصر، فليس معنى ذلك أنه يعارض العلوم الغربية بل إن أحد الجوانب الجوهرية في تجديده التربوي، يرتبط بإدخال هذه العلوم الغربية إلى حياة المسلمين، فهو يعارض تقليد المدارس الغربية والسير على نهجها، دون أن تكون هناك مرجعية ثقافية إسلامية تعتمد عليها تلك المدارس[٢٢٩].

وقد توجه «محمد عبده» بالنقد إلى سياسة الحكومة التعليمية أيضًا، إذ إن هذه السياسة في الوقت الذي تعمل فيه على مساعدة التعليم الابتدائي - حيث يكون التعليم مقصورًا على تعلم القراءة والكتابة فحسب - تعمل على حصر التعليم الثانوي العالي في أضيق نطاق[٢٣٠]، والنتيجة المترتبة على ذلك أننا لا نجد ذلك الباحث، ولا ذلك المفكر، ولا ذلك الفيلسوف الذي يمتاز ببعد الفكر والنظر، وشهامة الفؤاد وكرم السجايا، الذي أوقف حياته على السعي وراء مطلب من مطالب الكمال. وعلى الجملة فإننا إذا نظرنا إلى هذا التعليم الذي تقوم به الحكومة المصرية من جهة قيمته، فإننا نضطر إلى القول بأنه قلما يكون رجلاً في قدرته أنه يمارس حرفة تقوم بمعيشته، ويستحيل أن ينشئ عالمًا أو كاتبًا أو فيلسوفًا، فكيف بالنوابغ في شيء من هذا؟![٢٣١].

فالمدارس الأميرية ليس فيها شيء من المعارف الحقيقية، ولا التربية الصحيحة «ولو كشفنا عن أذهان التلامذة، لم نجد فيها غاية لتعلمهم سوى أن يعيشوا كما عاش غيرهم على أي صفات كانوا، ولو استفرعنا أذهان المعلمين لم نجد فيها من المقاصد سوى أنهم يلقنون ما يجدونه في الكتب المقررة للتلامذة ويطالبونهم بحفظه[٢٣٢]». وقد توجه «محمد عبده» بالنقد

---

(٢٢٨) السابق: (لائحة إصلاح التعليم العثماني): ٣/ ٧٢ - ٧٣.

(٢٢٩) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 67.

(٢٣٠) انظر: **الأعمال الكاملة** (التربية): ٣/ ١٧٢.

(٢٣١) السابق.

(٢٣٢) السابق: ٣/ ١٧١.

إلى السياسة التعليمية التي سار عليها «محمد علي» إذ كان المقصود منها تخريج بعض رجال لهم إلمام ببعض الفنون التي يحتاج إليها في نظام حكومته، مثل الهندسة والطب والترجمة، أما غيرها من العلوم فما كان إلا وسيلة إليها، أما التربية على أخلاق سليمة، فلم تخطر لمحمد علي، ولا لمن تولى هذه المدارس على بال [٢٣٣]. وربما كانت الظروف التي تعيشها مصر تحت الاحتلال البريطاني في عهد كرومر، دافعًا لمحمد عبده أن يعمل على أن تنبع قيمة التعليم وأسسه من الإسلام نفسه، فالإسلام لا يرفض الصداقة والتعاون مع الآخرين والاستفادة بعلومهم، وفي الوقت نفسه أوضح أن أي نظام تعليمي في مصر، يعتمد مبادئ علمانية أولاً يقوم على أسس إسلامية لا بد أن يفشل، وهذا هو السر في نقده لمدارس محمد علي التعليمية التي أغفلت أعظم مؤثر في حياة المصريين، وهو الإسلام[٢٣٤]، هذا هو الأصل التربوي الذي تتضح به كل أدبيات محمد عبده في مختلف مراحل حياته.

وإذا كان «محمد عبده» يتوجه بالنقد إلى مدارس محمد علي، إذ التربية الحقيقية لديه تقوم أساسًا على الدين، بالإضافة إلى التلازم الضروري في نظره بين التربية والتعليم، فإنه يتجه إلى نقد نظام التعليم الديني في البلاد الإسلامية، يقول عبده: «إن حالة طلبة العلوم الدينية الإسلامية أصبحت مما يرثى له في كثير من بلاد المسلمين، فهم لا يقرأون من كتب الكلام إلا مختصرات من كتب المتأخرين، يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع أن يتعلم البحث في أدلتها، وتصحيح مقدماتها، وتمييز صحيحها من باطلها، وإنما يتلقاها كأنها كتاب الله أو كلام نبيه ﷺ، يأخذ فيها بالتسليم، فإذا ناظره مناظر في بعض قضاياه وعجز عن تصحيحه، قطع الجدال بقوله: هكذا قالوا، وإن لم يكن متفقًا عليه، بل قد يكون القول مما لم يقل به سوى صاحب الكتاب الذي اشتغل به[٢٣٥]».

(٢٣٣) السابق: (مشروع إصلاح التربية في مصر): ٣/ ١١٠.

(٢٣٤) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 67.

(٢٣٥) الأعمال الكاملة (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٤٢.

ومن منطلق أن التعليم لا بد أن يعتمد عنده على أسس دينية وعقائدية صحيحة، لا على أسس غربية علمانية أو على أسس تقليدية لا أساس لها من دين أو تجربة علمية، اتجه محمد عبده إلى نقد نظام التعليم الديني في بيئته الأم، في مصر ـ الجامع الأزهر ـ وقد وصف محمد عبده طريقة التعليم الديني في الأزهر، قائلاً: «فهذا أول أثر وجدت في نفسي من طريقة التعليم في طنطا، وهي بعينها طريقته في الأزهر، وهو الأثر الذي يجده خمسة وتسعون في المائة ممن لا يساعدهم القدر بصحبة من لا يلتزمون هذه السبيل في التعليم: سبيل إلقاء المعلم ما يعرفه أو ما لا يعرفه بدون أن يراعي المتعلم ودرجة استعداده للفهم، غير أن الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون لغشهم أنفسهم، فيظنون أنهم فهموا شيئًا، فيستقرون على الطلب إلى أن يبلغوا سن الرجال وهم فيه أحلام الأطفال، ثم يبتلي بهم الناس وتصاب بهم العامة، فتعظم بهم الرزيّة، لأنهم يزيدون الجاهل جهالة، ويضللون من توجد عنده داعية الإرشاد، ويؤذون بدعاويهم من يكون على شيء من العلم، ويحولون بينه وبين نفع الناس بعلمه»[(٢٣٦)]، ويقول: «الجامع الأزهر مدرسة دينية عامة . . . ولكن مما يؤسف عليه ألاّ نظام لها في دروسها، ولا يسأل فيها التلميذ أيام الطلب عن شيء من أعماله، ولا يبالي أستاذه أحضر عنده الدرس أم غاب، فَهِمَ أمْ لَم يفهم، صلحت أخلاقه أم فَسَدَتْ، ويمر عليه الزمان الطويل لا يسمع فيه نصيحة من أستاذه عليه بالإصلاح في دنياه أو دينه، وإنما يسمع منه ما يملأ القلب بغضًا لكل من لم يكن على شاكلته في الاعتقاد حتى من بني مِلّته، ويطبق على الذهن غفلته، ويستفزه الطيش لتصديق كل ما يسمع، إذ كان موافقًا لمبدأ التعصب الجاهلي، فأغلب الأوقاتِ تمر على أهل الجد منهم في فهم مباحثات لبعض المتأخرين لا فائدة فيها، ولا يتعلمون من الدين إلا بعض المسائل الفقهية وطرفًا من العقائد على نهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها، وجل معلوماتهم تلك الزوائد التي عرضت على الدين، ويخشى ضررها ولا يرجى نفعها»[(٢٣٧)].

---

(٢٣٦) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام: ١/ ٢٠ ـ ٢١.

(٢٣٧) الأعمال الكاملة (مشروع إصلاح التربية في مصر): ٣/ ١١٢.

وعلى الجملة، فإن مما يؤلم محمد عبده أشد الألم أن دروس الأزهر كانت مقصورة على قشور من علوم الفقه واللغة يتلقاها الطالب عن أستاذه، ويعول في تحصيلها على حفظ الذاكرة، وقلما يطالبه أحد من أساتذته أو يطالب هو نفسه بوعيها والتصرف في لفظها ومعناها، كان التعلم والتعليم كلاهما فوضى مهملة، لا رقابة عليهما لأحد(٢٣٨).

ومن هنا، اتجهت همة الإمام محمد عبده إلى إصلاح نظام التعليم في الأزهر، إذ ارتأى أن إصلاح الأزهر أعظم خدمة يمكن أن تقدم للإسلام، صلاحه إصلاح لجميع المسلمين وفساده فساد لهم(٢٣٩)، لقد أراد الإمام أن يكون الأزهر جامعة بالمعنى الصحيح، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة، التي تعدهم لأن يكونوا رجالاً عاملين، فيكون منهم لمصر والإسلام قضاة ذوو نزاهة، وأساتذة باحثون، وعلماء متخصصون ومرشدون مخلصون، يعملون على بث الآراء الدينية السليمة، والمعاني الأخلاقية الرفيعة، ومكافحة الخرافات والقضاء على البدع والأباطيل(٢٤٠)، وهذا الإصلاح يتوجه إلى مقصد واحد «هو تحصيل العلوم الدينية في زمن محدود بطريقة سهلة التناول، والتحلي بثمرة تلك العلوم، وهو محاسن الأخلاق والأعمال(٢٤١)»، وقد استقر في ذهنه أن بقاء الأزهر متداعيًا على حاله في هذا العصر محال: فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه(٢٤٢).

إن إصلاح نظام التعليم في مصر، هو خير وسيلة لإصلاح حال المسلمين الدينية والدنيوية، ومن خلال هذا الإصلاح الذي يهدف إلى تجديد الدين وإحيائه، وتنقيته من البدع والخرافات التي أدت بالمسلمين إلى الجهل والتخلف كما أدت إلى الخمود والجمود في العلوم الكونية التي أسهمت في تقدم الحضارة الأوروبية، والعلوم الدينية أيضًا، إذ أن نهضة العلوم الدينية

---

(٢٣٨) انظر: العقاد: **عبقري الإصلاح والتعليم**: ٥٢.
(٢٣٩) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٤٢٥.
(٢٤٠) انظر: د. عثمان أمين: **رائد الفكر المصري**: ١٨٣.
(٢٤١) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٤٤٠.
(٢٤٢) **الأعمال الكاملة (إصلاح الأزهر)**: ٣/ ١٧٧.

يلزمها ضرورة نهضة العلوم الكونية، ومن خلال هذا الإصلاح يمكن أن تدخل العلوم الغربية التجريبية إلى العالم الإسلامي، على اعتبار أن ذلك لا يتناقض مع التعاليم والمبادئ الإسلامية، ومن هنا يحدث التعارف والتكامل بين المدنيتين: الغربية والإسلامية، ذلك أن «عبده» إذا كان قد رفض علمانية الغرب، كما رفض مدارس الإرساليات الدينية الأجنبية في مصر، فإنه لم يرفض ـ كما أسلفنا ـ علوم الغرب التجريبية، تلك العلوم التي أسهمت في تطور المدنية الغربية، يقول رشيد رضا عنه: «ثم سمت به همته إلى السعي في إصلاح الأزهر، معتقدًا أن إصلاحه خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدنيوية، ولإصلاح كل من يساكنهم بالتبع لهم، وأنه خير وسيلة للتعارف بين الشرق والغرب، وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الجديدة، لأنه علم أن السبب في التقاطع بين أوروبا والمسلمين، هو جهل الأوروبيين بحقيقة الإسلام، وعجز المسلمين عن إفهامهم تلك الحقيقة، لأنهم غير متحققين بها لا علمًا ولا عملاً ولا تخلقًا ثم جهل المسلمين بحقيقة مدنية أوروبا، وبكنه ارتقائهم العلمي والاجتماعي ولو صلح حال التعليم في الأزهر لَهَبّ المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة والمدنية العزيزة، كما هبوا لذلك في أول نشأتهم فأحيوا ما أماته الزمان من علوم الهند واليونان، فلا يجدون أمامهم إلا أوروبا وعلومها الحية، ويفهمونها على أنها خير عون على تكميل مدنيتهم فيتعارفون ولا يتناكرون[٢٤٣]» وعلى الجملة، فإن الجمود الذي حل بالدرس الديني بالأزهر كان حائلاً دون اقتباس ما كان الأحرى بالشرق أن يقتبسه من الغرب[٢٤٤].

إن أسباب الانحطاط الداخلي الذي أَلَمّ بالأُمّة الإسلامية، تكمن في ضعف أثر التعليم الديني فيها ذلك الضعف الذي أدى إلى الجهل الديني، الذي هو طريق النهضة العلمية والدينية، وذلك يعود في فكر الشيخ محمد عبده إلى صعوبة طرق التعليم الديني واقتضائها الزمن الطويل، بالإضافة

(٢٤٣) تاريخ الأستاذ الإمام: ١/ ٥٤٣.
(٢٤٤) السابق: ١/ ٥٤٢.

إلى رغبة المصريين في تعليم أبنائهم على الطريقة الأوروبية في مدارس الإرساليات الدينية الأجنبية في مصر، التي تخلو مناهجها من تدريس الدين الإسلامي على الطريقة الصحيحة، بل إنها قد تؤدي إلى تحويل أبناء المسلمين عن الإسلام إلى المسيحية أو اليهودية، كل هذا أدى إلى جهل المسلمين بدينهم[٢٤٥]. وعلى أية حال، فإن حالة الجمود التي رانت على التعليم الديني في الأزهر، أدت بأهله إلى عدم النظر في المقاصد والغايات من درس العلوم، وفي كون هذه الغايات موافقة لمصلحة الأمّة، تلك المصلحة التي هي روح الشريعة الإسلامية، وقد أدى هذا إلى حرمان المسلمين من روح الحياة المنبثة في القرآن، بالإضافة إلى تقليد كتب السابقين في عصور التراجع الفكري الذي أضحى حائلاً بين علماء الأزهر وبين القرآن. وهذا كله أدى في النهاية إلى حرمان المسلمين من الإفادة مما وصلت إليه أحوال العصر من الارتقاء الصوري والمعنوي، لأن من لا حياة له، لا يستفيد من غيره شيئًا[٢٤٦].

إن الإصلاح الذي كان «محمد عبده» ينشده للتعليم الديني في الأزهر قسمان: صوري ومعنوي فأما الصوري فإنه كان يهدف إلى ضبط النظام الذي يقضي على ما في مؤسسات التعليم من الفوضى والخلل في الحياة الطلابية صحيًا واجتماعيًا، كما يهدف إلى العمل على توسيع دائرة المعارف، وإعادة بناء المناهج، مع العناية بترقية اللغة العربية. أما المعنوي، فقد كان الإمام يقصد منه إصلاح العقل بالاستقلال في العلم والفهم، وصحة القصد فيه بما يفضي إلى ارتقاء الأمّة في دينها ودنياها وإصلاح الأخلاق بالصدق والإخلاص وعزة النفس[٢٤٧].

وقد بدأ «عبده» إصلاح الأزهر، أولاً: بتحديد مدة الدراسة، وكان الرجل يقضي أحيانًا عمره كله في الأزهر، فلا يسأل ماذا قرأ، ولا ماذا

---

(٢٤٥) انظر: **الأعمال الكاملة** (الرد على فرح أنطون): ٣/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢٤٦) انظر: رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٥٤٢.

(٢٤٧) السابق: ١/ ٥٦٧.

حصل؟ وثانيًا: بالامتحان السنوي المنظم لمن يختاره مع مكافأة الناجحين بالمال، وثالثًا: بإلغاء بعض الكتب الضارة، وتقرير بعض الكتب النافعة. ورابعًا: بجعل مدة دراسة علوم المقاصد كالفقه والتفسير أطول من مدة دراسة علوم الوسائل كالنحو والصرف. وخامسًا: بإضافة علم الأخلاق، وعلم التاريخ، وعلم تقويم البلدان، وعلم الحساب إلى العلوم التي تدرس بالأزهر(٢٤٨).

ولقد واجه الشيخ «محمد عبده» عقبات كثيرة من أعضاء مجلس إدارة الأزهر، فيما يتعلق ببرنامجه لإصلاح نظام التعليم الديني بالأزهر، ويكشف لنا ـ الحوار التالي الذي دار بين الشيخ عبده والشيخ محمد البحيري مدى ضراوة عداوة بعض الأزهريين أنفسهم للإصلاح، ومحاولات محمد عبده التغلب على هذه العقبات، التي وضعها أهل الأزهر في مواجهة الإصلاح فيه. يقول رشيد رضا: «ومن أمثلة كبحه لجدلهم بالشدة أن الشيخ محمد البحيري وكان من أذكاهم، قال له في مجلس الإدارة في الدفاع عن المنهاج الأزهري في التعليم: إننا نعلمهم كما تعلمنا. قال الأستاذ الإمام: وهذا الذي أخاف منه. قال البحيري: ألم تتعلم أنت في الأزهر، وقد بلغت ما بلغت من مراقي العلم، وصرت فيه العلم الفرد؟ قال الإمام: إن كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكر، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة(٢٤٩).

وقد رفض الشيخ «عبد الرحمن الشربيني» الاتجاه الإصلاحي الجديد بالأزهر، إذ كان يرى أن وظيفة الأزهر لا تستلزم مثل هذه الإصلاحات، إذ يقول: «غرض السلف من تأسيس الأزهر، هو إقامة بيت لله يعبد فيه، ويطلب فيه شرعه، ويؤخذ الدين كما تركه لنا الأئمة الأربعة رضوان الله

(٢٤٨) السابق: ١/ ٥٤٤.

(٢٤٩) السابق: ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

عليهم[٢٥٠]. وأما الخدمة التي قام بها الأزهر للدين ولا زال يؤديها فهي حفظ الدين لا غير وما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم الأعصر، فلا علاقة للأزهر به، ولا ينبغي له، وقد خرج منه بحمد الله في كل زمان ومكان من أدى هذه الخدمة الشريفة حق أدائها، فعلماؤه في مشارق الأرض ومغاربها هم هداة الخواص ومرجع العوام في كثير من أمور دينهم[٢٥١]» ويضيف الشيخ قائلاً: إني أسمع منذ سنوات بشيء يسمونه حركة في الأزهر أو إصلاح الأزهر، ولكنني لم أرَ لهذه الحركة وهذا الإصلاح من نتيجة تذكر سوى انتشار الفوضى في ربوعه، وذهاب ما كان من مودة ورحمة ومهابة بين الطلبة وبين مشايخهم الأجلاء، حتى أصبح الأئمة الذين كان يغضى في الأزهر من مهابتهم لمكانتهم في العلم، وجليل خدمتهم له، وما يحملون من شريف شرع الله، عرضه للسخرية من بعض الطلبة المخدوعين الذين سمعوا بسبنسر وفلسفته، فهرفوا بما لم يعرفوا، واشتغلوا بما يلهيهم من هذا وأمثاله، عما وُجدوا في الأزهر من أجله، وهو طلب علوم الدين لا غير[٢٥٢]» ولعل المتّصلين بأوضاع الأزهر الحالية - بعد ثلاثين سنة من قانون تطوير الأزهر الأخير - يجدون حكمًا مماثلاً على اتجاهات التطوير وآثارها السلبية.

وعلى كل حال فإن موقف الشيخ «عبد الرحمن الشربيني» من

---

(٢٥٠) تولى منصب شيخ الأزهر في ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، وشن حملة شديدة على حركة الإصلاح الديني في الأزهر، واضطهد كل من شارك فيها، وعندما ألف الشيخ الظواهري كتابًا سماه: «العلم والعلماء» دعا فيه إلى إصلاح الأزهر، قام الشيخ الشربيني بمعارضة ما جاء في هذا الكتاب وأمر بعزل من يثبت أن لديه نسخة منه، وتوفي في سنة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م ومن مؤلفاته: تقرير على حاشية ابن قاسم، وتقرير على حاشية عبد الحكيم، وفيض الفتاح على شرح المفتاح في البلاغة.

انظر: وزارة الإعلام: **شيوخ الأزهر**: ٣١.

سنية قراعة: **تاريخ الأزهر**: ٤١٨.

(٢٥١) رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٥٠٢ - ٥٠٣.

(٢٥٢) السابق: ١/ ٥٠٣.

الإصلاح الأزهري، يكمن في «أن الأزهر إنما وجد لحفظ الدين ونشر علومه ليس إلا، فليتركوه كما هو حصنًا للدين، وذخرًا للمسلمين في أطراف البلاد، وأن أرادوا به إصلاحًا، فليكن الإصلاح منحصرًا في حفظ صحة الطلبة، والسهر على راحتهم، وتقديم الغذاء الصالح لهم، وما سوى ذلك من مبادئ الفلسفة والعلوم الحديثة. فلتدخله الحكومة إن شاءت على مدارسها الكثيرة التي هي في حاجة ماسة إليه[٢٥٣]».

ويبدو أنه نتيجة للخلافات التي ظهرت بين الخديو ومحمد عبده، بالإضافة إلى رفض بعض علماء الأزهر لبرنامجه الإصلاحي توقفت بالتدريج مسيرة إصلاح التعليم بالأزهر، وقد حاول محمد عبده إلا يدع للحكومة مجالاً للتدخل في شؤون الأزهر، لأنها حكومة «واقعة تحت سلطة أجنبية[٢٥٤]»، وإن كان الأزهر بعد وفاة الإمام، قد صار خاضعًا للحكومة في جميع شؤونه.

وإذا كانت حالة التعليم الديني في مصر غير مرضية سواء في المدارس الأميرية أو في الجامع الأزهر، ذلك التعليم الذي ترتكز عليه التربية الحقيقية في نظر محمد عبده، إذ لا بد من المزج بين العلوم الكونية التجريبية وبين العلوم الدينية، على اعتبار أن التربية ترتكز على الدين، الذي يملك تأثيرًا كبيرًا في نفوس المصريين فإن حالة التعليم الديني في الكتاتيب الأهلية كانت لا تقل سوءًا، فالمعلمون في تلك الكتاتيب يسمون «الفقهاء»، وهم لا يعرفون شيئًا سوى حفظ القرآن بغير معنى، وإذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين، فما هو إلا الزائد الضار دون الأصل النافع، وقد عرفوا بأنهم أفسد حالاً من العامة... فهي منابت للعامة، ولكنها لا تنبت الآن إلا جهلاً[٢٥٥].

---

(٢٥٣) السابق: ١/ ٥٠٤.

(٢٥٤) السابق: ١/ ٤٩٥.

(٢٥٥) الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة (مشروع إصلاح التربية في مصر): ٣/ ١١٤.

إن الإصلاح التربوي في مدارس مصر، يعني أن تؤسس التربية فيها على أساس العقائد الصحيحة وذلك في كل مستويات ومراحل التعليم المصري، حتى يتصرف التلامذة على وفق ما تعلموا من تعليم ديني صحيح. يقول محمد عبده: «فالذي يجب لتأسيس التربية فيها تعليم العقائد الدينية على الأصل الصحيح وإلزام التلامذة في تصرفهم بموافقة ما تعلموا، كل ذلك على على نمط أرقى مما كان عليه في المدارس الابتدائية وتعليمهم الإجادة في الكتابة، كل في فنه الذي يريد الوصول إلى غاية التعليم فيه، تعليمهم أصول النظام العام، ثم زيادة التوسع فيما يتعلق بفنه من النظام. فالقانونيون يتوسع لهم في أصول النظام المتعلق بالقضاء والإدارة، وهو شيء غير نفس القانون، والمهندسون في أصول النظام المتعلق بالري، وتدبير النيل، وهو شيء غير الهندسة وعلى هذا القياس[٢٥٦].

وكذلك الأمر في مدرسة دار العلوم، إذ لا توجد بها عناية بالتربية، يقول الشيخ محمد عبده: «والكل لا عناية له بأمر التربية، ولا يهمه فساد أخلاق التلامذة أو صلاحها، ولا استقامة عقولهم وأفهامهم أو أعوجاجها، وتعليمهم الدين على ما هو المعروف في الأزهر، لا يغيرون منه فاسدًا، ولا يزيدون عليه صالحًا، وسائر المعلمين للفنون يؤدونها نقلاً من الكتب، لا يبينون للتلامذة الغاية من تعلمها، وليس العيب في ذلك راجعًا إليهم، ولكن إلى من لم يضع أصلاً لسيرهم في تعليمهم، ولم يؤسس قاعدة ترجع إليها جميع الأعمال، صادرة من المعلمين أو المتعلمين[٢٥٧]»، ويقدم محمد عبده برنامجًا لإصلاح النظام التربوي بدار العلوم، إذا طبق عليها فإنه يمكن لهذه المدرسة أن تحل محل الأزهر، وبذلك يتم توحيد نظام التعليم الديني في مصر، على النحو التالي الذي يلمس فيه المتأمل شمول الإصلاح لكل جوانب العملية التربوية:

---

(٢٥٦) السابق: ٣/ ١١٧.

(٢٥٧) السابق: ٣/ ١١٩.

الأول: إصلاح «البروجرام» أي برامج الدراسة بالمدرسة، وحذف بعض العلوم التي درسها التلامذة في الأزهر، والاكتفاء بتمرينهم على العمل بها، وزيادة بعض علوم ليست فيها الآن مثل علوم الآداب الدينية، وفن أصول النظام مع ربطه بالدين.

الثاني: تغيير طريقة تفسير القرآن، وتعليم الأحاديث النبوية، وهذا يتصل بطرق التدريس.

الثالث: اختيار معلمين صالحين للقيام بالعمل الموصل إلى الغاية المطلوبة للمدرسة، وهذا يتصل بإعداد المعلم.

الرابع: تعيين ناظر للمدرسة قد ملأ قلبه وعمر فكره الميل إلى المقصد الذي وضعت له المدرسة، عالمًا بالدين ولغته، موثوقًا به عند العامة، وهذا يعني تطوير الإدارة المدرسية.

الخامس: إعطاء تلامذتها بعد نهاية التعليم حق التدريس بالأزهر، وهذا يعني الاهتمام بمستقبل الخريجين.

السادس: توسيعها إلى ما يسع مائة تلميذ، وهذا تطوير كمي فحسب.

السابع: أن يزاد في مدتها سنة بعد الدراسة للتمرين على التعليم في نفس المدرسة، والمقصود هو العناية بالتطبيق والتدريب إلى جانب الدراسة النظرية.

الثامن: أن يكون التلامذة تحت نظام شديد في التهذيب، وملازمة العمل بما يعلمون، والفكرة في ذلك تطوير الجو المدرسي تربويًا، وأكثر الأمور التالية هي لتحقيق الأغراض السابقة.

التاسع: أن تكون وظائف التدريس في المدارس والمكاتب منحصرة فيهم.

العاشر: أن تكون درجتهم في الوظائف على حسب أدبهم واقتدارهم على التأديب.

الحادي عشر: أن يكون للموظف منها في مدرسة ما، سلطة تامة في تهذيب التلامذة وتربية نفوسهم، وتقويم أخلاقهم وطباعهم وأرقاهم وظيفة في تلك المدرسة يكون رئيسًا لمن دونه.

الثاني عشر: أن يبقوا بلباسهم، الذي هو لباس أهل الدين مهما ترقوا في الوظائف[٢٥٨].

وأثناء إقامة الإمام «محمد عبده» في سوريا، قدم مشروعين لإصلاح التعليم الديني، أحدهما لشيخ الإسلام في استانبول، والثاني قدمه إلى حاكم بيروت، وقد ربط بين إصلاح نظام التعليم الديني وصلاح نظام الدولة، على اعتبار أن إصلاح التعليم الديني سوف يفضي إلى توحيد كلمة المسلمين. وعلى الجملة، فإن إصلاح نظام التعليم الديني يفضي إلى حماية الدولة العثمانية، وقد أوضح موقفه قائلاً: «كل ذلك يوجب لنا اليقين القطعي بأن إصلاح التعليم الديني على الوجه المتقدم، يكون نشأة حياة جديدة تسري في جميع أرواح المسلمين العثمانيين، بل هو الذي سيفضي في أسرع وقت ممكن إلى توحيد كلمة الإسلام، وجمع أطرافه تحت كنف الدولة العثمانية رغمًا عن أنف كل مخاصم... لا حافظ للدولة ولا واقي للملة سواه، وأن جميع ما صرف في سبيله من المتاعب والنفقات، فهو أعود بالفائدة مما يصرف لأي عمل سياسي خارجي أو داخلي، فإنه لا سياسة إلا بالقوة، ولا قوة إلا بالنجدة ولا نجدة إلا بالوحدة، ولا وحدة إلا بالطاعة، ولا حقيقة للطاعة إلا بالعقيدة الحسنة، ولا عقيدة إلا بحياة الدين، ولا حياة للدين إلا بالتعليم، حتى يجري على أحكام التجربة[٢٥٩]».

وهكذا ينبع الإصلاح التربوي من منطلق أساس جوهري في فكر الإمام «محمد عبده»، وهو أن الدين هو العاصم الأوحد للخلافة الإسلامية، وليس يمكن أن يتم إصلاح من خارج إطار الدين الإسلامي

---

(٢٥٨) السابق: (لائحة إصلاح التعليم العثماني): ٣/ ٨٤.

(٢٥٩) السابق: ٣/ ١١٩ ـ ١٢٠.

ومبادئه الجوهرية: «إن للخلافة الإسلامية حصونًا وأسوارًا، وإن أحكم أسوارها ما استحكم في قلوب المؤمنين من الثقة بها، والحمية للدفاع عنها، ولا معقد للثقة ولا موقد للحمية في قلوب المسلمين إلا ما قد أتاهم من قبل الدين، ومن ظن أن اسم الوطن ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها، فقد ضل سواء السبيل»[٢٦٠].

إن الدولة قائمة على الدين، وكلما قوي الدين في القلوب ظهرت آثاره في الأعمال، وكلما ضعف الدين ضعف أثره بحكم الضرورة، فلا عوض للدولة عن الدين[٢٦١] وبالتالي فإن أهم أسباب الخذلان الذي يعيشه المسلمون، يكمن في القصور في التعليم الديني: إما بإهماله جملة كما في بعض البلاد، وأما بالسلوك إليه من غير طريقه القويم، كما في البعض الآخر[٢٦٢]. وإذا كان عبده قد توجه بالنقد إلى التعليم الديني بالمدارس الإسلامية لخلوها من التعليم الديني جملة، أو لاشتمالها على شيء قليل منه لا يتجاوز أحكام العبادات على وجه مختصر، وطريق صوري لا يعدو حفظ العبارات مع الجهل بالمدلولات[٢٦٣]، فإنه يتوجه كذلك بالنقد إلى المسلمين الذين يرسلون أبناءهم إلى مدارس الإرساليات المسيحية تلك المدارس التي أنشئت لتحقيق غرضين: تحويل العقائد إلى المسيحية وإمالة المشارب إلى الدول المنسوبة إليها، فكان من آثار ذلك أن المتعلمين فيها: إما أن يخرجوا مسيحيين في الاعتقاد مسلمين بالاسم أو «دهريين» لا عقيدة لهم على الإطلاق[٢٦٤].

وفي مشروعه لإصلاح نظام التعليم الديني الذي قدمه إلى شيخ الإسلام باستانبول، يقسم «محمد عبده» المسلمين إلى طبقات ثلاث، ويقترح

---

(٢٦٠) السابق: ٣/ ٧٢.

(٢٦١) السابق: ٣/ ٩٧.

(٢٦٢) السابق: ٣/ ٧٤.

(٢٦٣) السابق: ٣/ ٧٣.

(٢٦٤) السابق: ٣/ ٩٩.

لكلّ طبقة من الطبقات الثلاث منهجًا للتعليم الديني خاصًا بها.

الطبقة الأُولى: العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم، وهؤلاء هم أولاد المسلمين الذين يوقف بهم عند مبادئ القراءة والكتابة وشيء من الحساب، يتعلمون ذلك إلى درجة محدودة، ينتفعون بها في معاملاتهم ثم ينصرفون إلى أعمالهم التجارية والصناعية والزراعية وما يشبهها، وهذه الطبقة يقترح لها محمد عبده أن تدرس كتابًا مختصرًا في العقائد الإسلامية المتفق عليها عند أهل السنة بلا تعرض للخلاف بين الطوائف الإسلامية مطلقًا، مع الاستدلال عليها بالأدلة الإقناعية القريبة المنال والاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، مع الإلمام بشيء من الخلاف بيننا وبين النصارى وبيان شبههم في معتقداتهم، لتكون الخواطر في استعداد لفهم ما يرد عليها من وساوس دعاة الإنجيل المنبثين في كل قطر. ويدرس كذلك كتابًا مختصرًا في الحلال والحرام من الأعمال، وبيان الأخلاق الخبيثة والصفات الطيبة، والتنبيه على البدع المستحدثة التي لم يرد في الكتاب فرضها ولا في السنة أثرها، مستدلاً فيه بآيات الكتاب وأحاديث السنة، مؤيدًا بأعمال الصدِّيقين من سلف الأُمة، ولا بد أن يكون مدار الكتاب تقرير أن الإنسان إنما خلق ليكون عبد الله، فكل شيء دون الله ورسوله مبذول. بالإضافة إلى كتاب مختصر في التاريخ، يحتوي على مجمل سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه من وجه ما يتعلق بالأخلاق الكريمة والأعمال العظيمة، وفداء الدين بالأرواح والأموال، مع الإلمام بالسبب في تسلط الإسلام على الأمم في وقت قصير مع قلة أهله وكثرة معارضيه وقوتهم، وإثبات أن ذلك يسر الصدق في المكافحة والاتحاد في المجاهدة، ثم يتبع بتاريخ الخلفاء العثمانيين، كل ذلك على وجه مختصر سهل التناول[٢٦٥].

الطبقة الثانية هم طبقة الساسة ممن يتعاطون العمل للدولة أمراء الرعية وحماتها من ضباط العسكرية وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلق

---

(٢٦٥) السابق: ٣/ ٧٧ ـ ٧٨.

بهم[٢٦٦]، وهؤلاء هم الذين ينتظمون في المدارس السلطانية الشرعية والملكية العسكرية والطبية وما يتلوها، والذي يهم الدولة منهم أن يكونوا أمناءها حفاظًا لما استحفظوا عليه من شؤونها: الجندي منهم حامل لنفسه على ذباب سيفه حتى ينتصر أو يموت والمحكم منهم بفصل المخاصمات قابض على ميزان العدالة، ناظر إلى كفف النظام يرجح ما رجح فيه، ويسقط ما سقط عنه، فهو يتحرى الحق ويحكم به أو يموت. ويقترح «عبده» لهذه الطبقة أن يدرسوا: ١ ـ كتابًا يكون مقدمة للعلوم، يحتوي على المهم في فن المنطق وأصول النظر، وشيء من آداب الجدل. ٢ ـ كتابًا في العقائد يوضع على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي مع التزام التوسط وإتيان الطريق الأقرب ومجانبة الخلاف بين المذاهب الإسلامية، إلا أنه يتوسع فيما بيننا وبين النصارى لإيضاح ما تستلزمه عقائدهم بوجه أجلى وأوضح، وتفصيل شيء من فوائد العقائد الإسلامية في تقويم المعيشة المدنية فضلاً عن غاية السعادة الآخروية. ٣ ـ كتابًا يفصل فيه الحلال والحرام وأبواب الفضائل والرذائل ببيان واضح، وتوضيح لأسباب الأخلاق وعللها وآثارها على وجه يفتح به العقل وتطمئن به النفس ثم بيان الحكم لبعض الأحكام الدينية وفوائدها في الحياة البشرية، مع الاستناد في ذلك كله إلى نصوص الدين وسيرة السلف الصالح. ٤ ـ كتاب تاريخ ديني يحتوي على تفصيل سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه والفتوحات الإسلامية العظيمة في القرون المختلفة، وما جاء به الخلفاء العثمانيون من ذلك، والإتيان على هذا من وجه ديني محض، فإن ذكرت فيه الوجوه السياسية كانت تابعة للغرض الديني، ويوضح في هذا الكتاب ما كانت تنبسط إليه سيادة الإسلام من أقطار الأرض، ويوضع فيه من العبارات ما يحرك القلوب إلى طلب المفقود، فضلًا عن حفظ الموجود، ثم تبسط فيه أسباب التقدم الإسلامي على نحو دقيق[٢٦٧].

الطبقة الثالثة، هي طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية[٢٦٨]،

(٢٦٦) السابق: ٣/ ٧٧.

(٢٦٧) السابق: ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٦٨) السابق: ٣/ ٧٧.

وهم أبناء المسلمين الذين عقلوا كتب الطبقة الأولى والثانية، وكشف الامتحان امتيازهم في فهمها، وتخلقم بالصفات بوضعها فانتخبوا لذلك على أن يرقى بهم إلى الدرجة العليا من العلم والعمل، حتى يكونوا علماء الأمة وهداة الملة، فيناط بهم التعليم الديني في المدارس العالية والإعدادية بل والابتدائية إذا كثر عددهم، وبهم يناط التعليم لأهل طبقتهم، ويقترح «عبده» لهذه الطبقة أن يدرسوا: فن تفسير القرآن، وفنون اللغة العربية من نحو وصرف وبيان وتاريخ جاهلي، وفن الحديث، وفن الأخلاق الدينية والآداب، وفن أصول الفقه، وفن التاريخ القديم والحديث، وفن الإقناع والخطابة وأصول الجدل، وفن الكلام والنظر في العقائد واختلاف المذاهب(٢٦٩).

لقد كان «عبده» ينظر إلى نفسه دائمًا باعتباره مربيًا ومعلمًا، وأن وظيفة التعليم هي أقرب الوظائف إلى قلبه، إذا قورنت بأية وظيفة أُخرى، وربما كانت نظرته في التعليم المستمر، إن في المدرسة وإن في البيت من خلال توجه ثقافي محدد ما يبرر أن يوضع عبده في مصاف التربويين المحدثين(٢٦٩م).

ولقد أدرك تلميذه السوري «محمد رشيد رضا» من بعد أهمية التربية، كأداة أساسية للإصلاح الإسلامي، وإعادة الفاعلية إلى الإسلام في مواجهة التوجيهات الليبرالية الغربية التي حملت طابعًا علمانيًا مسيحيًا، بهدد التعاليم الإسلامية وأصول الحكم في الإسلام، تلك الأصول التي تعد ركيزة أساسية في الإصلاح بجميع جوانبه، ليس فقط في الشعوب التي تعتمد في أنظمتها الاجتماعية والثقافية والسياسية على الدين، بل في المجتمعات العلمانية إذا أحسنت هذه المجتمعات فهم الدين على الوجه الصحيح. وما المشكلة الحقيقية التي تعيشها المدنيّة الغربية الآن إلا مشكلة الابتعاد عن الدين أو مشكلة الفهم السيّئ لدور الدين في مختلف أنشطة الحياة وأنظمتها. أقول أدرك رشيد رضا عمق أزمة التعليم الديني في بلدان العالم

---

(٢٦٩) السابق: ٣/ ٨١ ـ ٨٢.

(٢٦٩م) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* pp. 78-79.

الإسلامي، ذلك التعليم الذي يعتمد على قيم الإسلام اعتمادًا كليًا، فالمدارس إما علمانية الحادية وإما تبشيرية كنسية، وهذه المدارس في كل الحالات تؤدي إلى فساد أمر الأمة. يقول رشيد رضا: «الأمم تصلح بالتربية، ونحن أفسدنا المربون ـ الأفرنج والمتفرنجون ـ وترتقي بالعلم... وتقوي وتعتز بجمع المدارس لكلمتها، ونحن قد أوهنتنا وشقت عصانا المدارس لأنها: إما معاهد سياسة وإلحاد، وإما أديار وكنائس، قد قطعت روابط الأمة الدينية والمدنية، وفتنتها الأهواء والشهوات الحيوانية، وسرى سم تقلدها إلى المدارس الأميرية والأهلية، فالمتخرجون فيها أقلهم الذين يسلمون ومنهم الملحدون وأكثرهم الفاسقون يجرفون ثروة الأمة إلى الأجانب، ويقذفونها بالفجور والنفوذ من كل جانب، يتغلبون فيها على المناصب، فينالون منها جميع المآرب، يحقرون لها سلفها ويعظمون في نفسها كل ما هو أجنبي، فيقطعون جميع روابطها الملية ويزينون لها ذلك باسم المدنية، فهي المنافذ والكوى التي يدخل منها الفساد، وهم الآلات التي يستعين بها الأجانب على إدارة أمر البلاد، لأنهم تربية مدارسهم بل صنع معاملهم[٢٧٠]».

وعلى أية حال، فإنه طبقًا لتعاليم «محمد عبده» ليس لنا أن نبحث عن نهضة إسلامية، دون أن يكون هناك تعليم حقيقي وتربية حقيقية، ومحتوى تعليمي جيد، يعتمد على قيم الإسلام ومبادئه، تلك القيم التي لا تمنع من الاستفادة من العلوم الغربية التي أسهمت في تقدم حضارة أوروبا، فلا دولة بدون تعليم، ولا تعليم بدون تربية، ولا تربية بدون ارتكاز على التعاليم الإسلامية. لقد اختار محمد عبده أسلوب التربية والتعليم للوصول إلى هدفه الإصلاحي الكبير في مواجهة منهج أستاذه الذي يفضل الثورة والانقلاب المفاجئ لتحقيق الإصلاح على نحو فوري، إذ ارتأى عبده أن الإصلاح السياسي لا بد أن يسبقه إصلاح تربوي وتعليمي، وهو أمر صرح به مرارًا في مواقفه مع رجال الثورة العرابية ـ كما سبق أن أوضحنا ـ وليس العكس، وتعود أهمية أفكار محمد عبده

---

(٢٧٠) المنار م ١٩/ جـ ٢/ ١٠٠.

التربوية إلى أنها أفكار نبعت من الواقع الذي تعيش فيه، فقد جمع محمد عبده في فكره التربوي الإصلاحي بين العلوم النظرية والعلوم الكونية، وربط ربطًا وثيقًا بين ازدهار العلوم الدينية وازدهار العلوم الكونية، وبهذه العلوم الدينية والكونية يتمكن المجتمع الإسلامي من تحقيق نهضة، وهو بهذا يعيد العلم إلى مجال الإيمان مرة أخرى بعد أن قامت النهضة الأوروبية على فك هذه الصلة الوثيقة بين العلم والدين نتيجة لطبيعة الدين المسيحي التي تعوق حركة تطور البحث العلمي، وهو أمر لا نجده في التاريخ العلمي لدى المسلمين، إذ الصلة وثيقة في الإسلام بين العلم والدين. كما أوضح محمد عبده أن التربية لا بد أن ترتكز ضرورة على الدين الإسلامي، كما أن هذه التربية ترتبط برباط وثيق بالتعليم، بالإضافة إلى الربط القوي والوثيق لديه بين ازدهار العلم وقوة الدولة، وهو بهذه الأفكار التي قدمها في مجال التربية والتعليم يمكن لنا أن نعتبره أحد المجددين التربويين المعاصرين[٢٧١]، وأفكاره في هذا المجال تملك أن تكون مفاتيح حقيقية لكثير من المشاكل المستعصية على جيلنا الحاضر[٢٧٢].

لقد تمكن «محمد عبده» من إلقاء أفكاره في الإصلاح التربوي واللغوي والديني في تربة المجتمع المصري فحقق في حياته بعض الانتصارات ويرجع أحد الباحثين عدم نجاح دعوة الإصلاح التربوي لدى محمد عبده إلى ترك محمد عبده للجانب السياسي، ذلك أن آراء محمد عبده - في رأي هذا الباحث - في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تنتصر تمامًا إلا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري، أي إن هذه الأفكار لن يكتب لها النجاح الحقيقي إلا إذا كانت جزءًا من برنامج ثوري متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات، لأن الأهداف التي سعى إليها محمد عبده في حقيقتها أهداف ثورية ومهام ثورية، تستهدف تحرير العقل من الخرافة والتقليد والجمود، والخطأ الذي وقع فيه الرجل أنه سلك طريقًا غير ثوري، كي يحقق بواسطته أهدافه التي كانت على درجة من

---

(٢٧١) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* pp. 78-79.

(٢٧٢) انظر: د. حامد طاهر: **الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث**: ١٦٨.

العمق والأصالة والجذرية(٢٧٣). والحق أن «محمد عبده» لم يهمل الجانب السياسي الثوري، بل إن الرجل ارتأى - وهو على حق في ذلك - أن الإصلاح السياسي يجب أن يسبقه إصلاح تربوي وديني، وليس العكس، فالإصلاح السياسي ثمرة للإصلاح الديني والتربوي، هو نتيجة وليس سببًا، والبدء بالإصلاح السياسي هو في الواقع الأمر بمثابة وضع العربة أمام الحصان، فلم يهمل محمد عبده الإصلاح السياسي، فقد وضعه ضمن أهدافه الأساسية من الإصلاح الديني والتربوي واللغوي. غاية الأمر أن الرجل ذهب إلى أن هذا الإصلاح السياسي لن يأتي بثمرته المرجوة على نحو حقيقي وجيد إلا إذا سبقه إصلاح تربوي، تستطيع الأُمة من خلاله أن تعرف حقوقها على الحاكم وحقوق الحاكم عليها، وهو أمر أوضحه محمد عبده قبل قيام الثورة العرابية، وازداد اقتناعًا به بعد فشل الثورة، فالفساد السياسي هو نتيجة للجهل وفساد التربية، وإصلاح هذا الفساد لا يتم عن طريق الثورة وإنما يتم عن طريق الإصلاح التربوي والديني، حتى تكون الأمة مستعدة على المدى البعيد لقبول هذه الإصلاح السياسي.

٢ - ي - فكر محمد عبده وأثره في المجتمع المصري في الميزان

وصفوة القول أن «محمد عبده» قد ارتكز في برنامجه الإصلاحي على أمرين أساسيين: **أحدهما**، ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى المبرأة من أدران التقليد والبدع، تلك البدع التي قعدت بالإسلام وأهله عن ملاحقة ركب التقدم الأوروبي، إذ أدرك عبده باعتباره مسلمًا أن الإصلاح الحقيقي لأمور المسلمين، ليس يمكن أن يتم إلا في إطار الدين الإسلامي، الذي هو دين سيادة وسلطان، جمع بين سعادة الدنيا والآخرة، بالإضافة إلى أنه دين مدني اجتماعي وروحاني في الوقت نفسه، فهو دين ودولة، ومنهج شامل لكافة أنظمة الحياة. **وثانيهما**: الدعوة إلى الأخذ بالعلوم التجريبية الغربية التي أسهمت إسهامًا فعالاً في تطور الحضارة الأوروبية وسيادتها. ويرتبط هذا بسابقه ارتباطًا وثيقًا، إذ العودة إلى الأصول

(٢٧٣) انظر: د. محمد عمارة/ مقدمة تحقيق الأعمال الكاملة: ١/ ٨١ - ٨٢.

الإسلامية تؤدي إلى أن يأخذ المسلمون بالعلوم الكونية والتجريبية، فكلما نما علم الدين الحق وازدهر ازدهرت معه العلوم الكونية.

ولقد دعا محمد عبده إلى أن نأخذ من الغرب ما يتسق مع مرجعيتنا الإسلامية، إذ السبيل الحقيقي للنهضة لدى محمد عبده، لا يتحقق إلا من خلال الدين، وقد أوضح ذلك قائلاً: «فكل من طلب الإصلاح من غير طريق الدين، فقد بذر بذرًا غير صالح للتربة التي أودعه فيها؛ فلا ينبت ويضيع تعبه ويخفق سعيه»[(٢٧٤)]، ومحمد عبده ينفي أن أزمتنا هي أزمة علم وتقدم مادي، وإنما هي أزمة روح البعث الحضاري، أزمة العلم الديني الذي بدونه لا تنمو ولا تستقر علوم وإنجازات التقدم المادي[(٢٧٥)].

وفيما يتعلق بالركيزة الأُولى التي ارتكز عليها الإصلاح الديني عند «محمد عبده» ـ وهو إصلاح يعكس في حقيقة الأمر موقف المفكر المسلم المهزوم تحت ضغط الحضارة الغربية المسيطرة وعلمانيتها التي تتعارض مع أصول الإسلام وتعاليمه، بالإضافة إلى ذلك الهجوم المتواصل على التعاليم الإسلامية تارة باسم العقل وتارة باسم العلم ـ وهي العودة إلى الإسلام الصحيح، وهي ركيزة سوف نجدها لدى مدرسة محمد عبده من بعد، وسوف تؤثر بقوة في تيارات الإحياء الديني في مصر بصفة خاصة، ابتداء من جماعة «الإخوان المسلمون» وما تفرع عنها من جماعات دينية إحيائية، تختلف فيما بينها في تصور مفهوم العودة إلى الإسلام في مواجهة الواقع المأزوم، تحت ضغط الغرب أيضاً. تلك العودة تتطلب الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد الديني، وتحقيق الربط الذي توقف منذ أمد ليس بالقريب بين النص الديني الثابت والواقع التاريخي المتغير، ذلك الاجتهاد الذي يعيد الحياة إلى التعاليم الإسلامية، ويجعلها فاعلة في الواقع مؤثرة فيه، كما أن هذا المبدأ يتيح لبعض الأفكار الغربية أن تدخل إلى بنية الفكر الإسلامي، إذا لم تكن هذه الأفكار تتعارض مع الأصول الإسلامية الثابتة، كما أن هذا

---

(٢٧٤) **الأعمال الكاملة**: ٣/ ١٠٩.

(٢٧٥) السابق: ٣/ ٧٦.

الاجتهاد يمكن المسلمين من أن يحققوا نهضتهم في إطار الدين الإسلامي لا خارجه، كما أن إعادة الفاعلية لدور النص الديني (القرآن والسنة) في الواقع المُعاش وأنظمته الاجتماعية والسياسية والثقافية بعد تطورها الحديث تتضمن الدعوة إلى إعادة دور العقل والعلم في فهم النص الديني، وإعادة قراءته وتأويله في ضوء احتياجات الواقع، بما لا يمس أصول الإسلام وأركانه، وهذا معناه أن العقل والعلم يستطيعان أن يضعا التعاليم الإسلامية في قالب عقلي وعلمي معًا، فلا تتعرض التعاليم الإسلامية للهجوم، لا بدعوى مخالفة الدين للعلم، ولا بدعوى مخالفته للعقل. وإعادة التأويل أو القراءة بوساطة العقل لا تتعارض مع دور النص الديني، إذ لا تعارض بين النص والعقل في خطاب محمد عبده الإصلاحي، وليس يفضي بإعمال العقل في النص الديني عنده إلى تاريخية الوحي.

ومن هنا، يتجه «محمد عبده» في كثير من الأحيان إلى مبدأ التأويل، الذي يستطيع من خلاله أن يتأول بعض التعاليم الإسلامية ـ هذا التأويل لدى محمد عبده ليس ينبغي له أن يمتد إلى أصول الإيمان الثلاثة لديه: التوحيد، والنبوة، والمعاد بما يفضي إلى إنكارها، وفيما عدا هذه الأمور الثلاثة يستطيع العقل أن يتأول بعض أمور الدين بما يفضي إلى اتفاقها مع العقل والعلم[٢٧٦]. ومن هنا اتجه محمد عبده إلى تأويل الشيطان باعتباره قوة نازعة إلى الشر[٢٧٧]، و«الطير الأبابيل» بالميكروبات[٢٧٨]، والسحر بالطرق الخبيثة الدقيقة التي تفرق بين المرء وزوجه[٢٧٩]، و«اللوح المحفوظ» باعتباره لوح الوجود الحق ومعاني القرآن وقضاياه الشريفة، لما كانت لا يأتيها الباطل كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ، الذي لا حق إلا ما وافقه، ولا باطل إلا ما خالفه[٢٨٠]. ويعمل على إعادة فهمها في قالب

---

(٢٧٦) انظر: ص ٣٣٦ من هذا البحث.

(٢٧٧) انظر: تفسير جزء عم: ١٨٦.

(٢٧٨) السابق: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢٧٩) السابق: ١٨١ ـ ١٨٣.

(٢٨٠) السابق: ٦١.

حديث يتسق مع العقل والعلم، مما يشير إلى أن نهضة الفكر الفلسفي في مصر، تتسم بعودة فكر المعتزلة وتمجيد العقل والعلم معًا، وإعادة تأويل النص بما لا يخلّ بالأصول الإسلامية، في ضوء متطلبات الواقع واحتياجاته العقلية والعلمية.

إن التأويل أو القراءة الجديدة للنصوص الدينية في كتابات عبده تهدف إلى وضع النصوص الدينية في قالب حديث يستطيع أن يقف في مواجهة العلمانية الغربية التي بدأت تتسرب إلى العالم الإسلامي، إلا أن أفكار محمد عبده حول النص والعقل والعلم لا تفضي لديه إلى مخالفة القرآن وتأويل أصوله الأساسية: التوحيد، والنبوة والمعاد بما يفضي إلى إنكارها، فلم يذهب محمد عبده ـ كما ذهب أحمد خان في الهند ـ إلى تأويل العقائد الإسلامية بما يتفق مع العقل والعلم الغربيين. هذه المحاولات التأويلية لبعض النصوص الدينية، التي قدمها عبده لمواجهة العلمانية الغربية ووضع الإسلام في قالب عصري دون أن يقطع الصلة بتاريخه وأصوله الثابتة، وهو أمر تم على يد أحد الفقهاء المختصين، سرعان ما تصبح أداة للعلمانية الغربية، التي تسربت إلى الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث من خلال تلاميذ عبده، الذين يرون في دعوته ـ أو هكذا خيل لهم ـ دعوة للانفلات كلية من التعاليم الإسلامية والاتجاه إلى الأفكار الليبرالية الغربية، باعتبارها أداة أساسية للنهضة الحضارية.

ومن خلال إدراك «محمد عبده» لدور التعاليم الدينية في إحداث النهضة كانت دعوته إلى تجديد التعليم الديني، وإعادة بنائه مرة أخرى، مما يدعم دور الدين في نفوس المسلمين، ويقوي أثره فيهم، إذ لا دولة حقيقية ـ في يقين المصلح ـ بدون تعليم، ولا تعليم بدون تربية، ولا تربية حقيقية بدون التعاليم الدينية الإسلامية. ومن هنا يهاجم عبده المدارس الأجنبية والإرساليات التبشيرية، تلك المؤسسات التي تعمل على زعزعة الهوية الإسلامية والتشكيك فيها، وتحويل أبناء المسلمين إلى المسيحية، وهو يتوجه بالنقد الشديد إلى أولياء الأمور الذين يرسلون أولادهم للتعليم في هذا المدارس. وهنا تكمن عظمة تفكير الأستاذ الإمام محمد عبده إذ أدرك

الرجل بعمق بصيرته أن الإصلاح التربوي لا بد أن يسبق الإصلاح السياسي، فالإصلاح السياسي لا يمكن أن يتم على وجهه الصحيح بدون إصلاح تربوي، تستطيع الأمّة من خلاله معرفة حقوقها على حاكمها، والعكس - أي أن يسبق الإصلاح السياسي الإصلاح التربوي - ليس بصحيح، والبدء بالإصلاح السياسي هو بمثابة وضع العربة أمام الحصان، فهو نتيجة للإصلاح التربوي وليس سببًا له.

وهو كذلك من خلال برنامجه الإصلاحي، يتوجه بالنقد وبالرد على الطاعنين في الإسلام من غير المسلمين، فهو يرد على «فرح أنطون» الذي دعا إلى نزعة علمانية غربية وهاجم الدين باسم العلم والعقل، موضحًا أن عدم الارتباط بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في المسيحية أدى إيي ازدهار العلم الغربي، وتقدمه وإلى تسامح المسيحية مع العلم، بينما كان الإسلام لربطه بين السلطتين: السياسية والدينية مضطهدًا للعلم غير متسامح معه، وأن الحل الوحيد حتى يزدهر العلم في الإسلام، هو فك ذلك الارتباط بين الدين والسياسة والسير على النمط الغربي المسيحي. وقد رفض عبده آراء فرح أنطون العلمانية موضحًا أن النزعة العلمانية ضرورة في الغرب، لأن طبيعة الديانة المسيحية ذاتها تتعارض مع العلم والعقل، على حين أن أصول الإسلام لا تتعارض مع العلم ولا مع العقل، وانتهى إلى أن العلمانية ضرورة في المجتمعات المسيحية، ولكنها تتعارض في المجتمعات الإسلامية مع أصول الإسلام ومبادئه، التي تعتمد على العقل والعلم، على اعتبار أن الإسلام خاتم الأديان السماوية، وبه اكتمل العقل الإنساني الاستدلالي. وكذلك رفض أراء هانوتو - كما بينا سلفًا - فيما يتعلق بطبيعة الإسلام والمسلمين، والربط بين المدنيّة والديانة، وعزوه تخلف المسلمين إلى دينهم السامي وعقليتهم السامية.

وإذا كانت التعاليم الإسلامية، هي خاتمة التعاليم الإلهية، وبها اكتمل العقل الاستدلالي الذي يستطيع أن يعمل دون الحاجة إلى نبوة أخرى بعد النبوة الخاتمة، وإذ كانت أصول الإسلام لا تتعارض مع العقل والعلم، إذ الإسلام دين عقلي وعلمي، فإن هذا لا يعني الاستغناء عن

الدين والعقل والعلم، إذ إن ذلك أمر لا معنى له، فإن عبده يدعو إلى الأخذ بالتعاليم الغربية التي أسهمت في تقدم الحضارة الأوروبية، الأمر الذي يعكس موقف عبده التوفيقي من الحضارة الأوروبية والفكر الغربي الذي كان يضغط بقوة على الواقع الإسلامي المتأزم في عصره، وهو في هذا كله يحاول أن يقدم الوسائل الإسلامية العقلانية لحل هذا التأزم، باعتبار أن عقلانية الإسلام وسيلة الإنقاذ أمام الحركة العلمانية الحديثة، معيدًا بذلك الحياة إلى جدليات المتكلمين الأولين العقلانية، أو بالأحرى إلى مصادر الإسلام الأساسية من كتاب وسُنّة، ولكن في ضوء اجتهاد عصري لا يجمد ولا يتحلل.

إن «محمد عبده» ـ في رأينا ـ تتميز أفكاره بطابع الانتقائية والاختيار وبصفة خاصة من الاتجاه الاعتزالي، كما تأثر بالأفكار الأصولية الخالصة التي وجدها لدى ابن تيمية والقيم الأخلاقية التي أخذها عن الغزالي، بالإضافة إلى تأثره ببعض الأفكار الغربية، ولقد قدم عبده منهجًا أكثر مما قدم تفسيرًا كاملاً للإسلام.

لقد تعددت الآراء واختلفت الاتجاهات في تقويم فكر الإمام محمد عبده وكذلك في مدى تأثيره على الفلسفة الإسلامية في مصر المعاصرة في اتجاهيها الأساسيين: اتجاه الإحياء الديني والأصولية الإسلامية من ناحية، واتجاه الليبرالية التحديثية من ناحية أُخرى. وإذا كان المعين الأساسي للاتجاه الأول هو أصول الإسلام وتراثه الكلامي والفلسفي، فإن المعين الأساسي للاتجاه الثاني هو فكر الغرب وتراثه الفلسفي ولاهوته المسيحي مع تفاوت في درجات التأثر بالفكر الليبرالي الغربي الحديث إلى الحد الذي يسمح لنا بالقول بأنه إذا كانت هناك اتجاهات أو مستويات متعددة للتفكير الإحيائي الفلسفي الإسلامي، فإن هناك اتجاهات أو مستويات متعددة لاتجاه الليبرالية والتحديث على النمط الغربي.

فيذهب المفكر الغربي «تيمس» إلى أن «محمد عبده» لم يقدم أية أفكار تتسم بالجدة في إعادة تفسيره للإسلام، وتتمثل أهميته في التجديد الإسلامي في أمرين اثنين: أحدهما، يتعلق بدور العقل في الإسلام وطبيعة

العلاقة بين العقل والإيمان، والآخر يرتبط بما قام به عبده من فتح الباب واسعًا لتأثير الأفكار الجديدة والمعرفة الحديثة في الإسلام وتراثه[٢٨١]. أما «جون أوبرت فول» فيذهب إلى أن محمد عبده كان رائدًا للتفكير الإسلامي في عصره، وقد أثرت أعماله تأثيرًا كبيرًا في نتاج من جاءوا بعده، فقد أظهر بجلاء حقيقة أصول الإسلام، وساعد على انتشار الحركات الأصولية الفكرية في القرن العشرين، بالإضافة إلى دعوته في إعلاء شأن العقل في الإسلام، التي تأثر بها عدد من المفكرين بعده[٢٨٢].

وفي الجملة، فإن تعاليم محمد عبده أدت إلى ازدهار إتجاهين أساسيين: الاتجاه الأول، الاتجاه العلماني التجديدي الذي تأثر بقوة بالأفكار الغربية، وبصفة خاصة تلك الأفكار التي دعت إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، بالإضافة إلى الدعوة إلى إحلال القوانين الغربية محل الشريعة الإسلامية، وقد ازدهرت هذه النزعة في تركيا منذ سقوط الخلافة العثمانية في سنة ١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٤م. أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه التجديد الديني، والذي يمكن أن يسمى بالسلفية[٢٨٣]. ونجد مثل ذلك لدى جوردن ووترفيلد[٢٨٤]، وبلنت[٢٨٥]، ومارسيل كولومب[٢٨٦]، وألبرت حوراني[٢٨٧]. والحق أن هذا التقييم تلفيقي؛ ذلك أن عبده حلقة بعد الأفغاني، ورشيد رضا حلقة بعد عبده، هذاهو تيار التجديد الديني، وعن يمينه التقليد، وعن يساره التغريب منذ الحملة الفرنسية حتى اليوم.

وصفوة القول أن المفكرين الغربيين قد ذهبوا في تقدير تعاليم الإمام محمد عبده إلى اتجاهات متعددة يمكن أن تنحصر في اتجاهين أو في نقطتين

---

(٢٨١) See: *Islam* p. 217.

(٢٨٢) See: *islam* p. 97.

(٢٨٣) See: Gibb: *Islam* pp. 120-122.

(٢٨٤) See: *Egypt:* p. 116.

(٢٨٥) انظر: **التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر**: ٩٢.

(٢٨٦) انظر: **تطور مصر**: ٥٧، ١٥٨.

(٢٨٧) انظر: **الفكر العربي في عصر النهضة**: ١٧٩.

جوهريتين: النقطة الأُولى، تتعلق بقيمة أفكاره في حد ذاتها، فوجدنا «تيمس» و«جب» يقرران[٢٨٨] أن أفكار محمد عبده لا تحمل جديدًا في مضمونها، إذ ترتبط أو تعود في جانب من جوانبها إلى أفكار الحركة الوهابية والاتجاه الاعتزالي. ووجدنا من يقرر قيمة هذه الأفكار في حد ذاتها، ويذهب إلى أن هذه الأفكار تحمل قدرًا من الجدية على النحو الذي ذهب إليه «جون أبرت فول» و«بلنت». والنقطة الثانية تتعلق بتأثير أفكار «محمد عبده» في العالم الإسلامي، وفي البيئة المصرية على وجه الخصوص، فإن هؤلاء الباحثين يذهبون إلى أن أفكار محمد عبده وتعاليمه قد أسهمت إسهامًا كبيرًا في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي باتجاهيه الأساسيين: الليبرالية التحديثية على النمط الغربي. والأصولية الإسلامية والإحياء الديني.

وكذلك فقد اختلفت مواقف الباحثين المسلمين من فكر الإمام «محمد عبده» كما هو الحال لدى الباحثين الغربيين، فيذهب المفكر الإيراني المعاصر سيد حسين نصر إلى أنه في مجال التفكير الديني ذاته، فإن العلمانية كانت نتيجة لتلك الحركة العقلانية التي أطلقها محمد عبده، إذ وجه الأنظار إلى ضرورة إعادة النظر في الفقه الإسلامي وعلم الكلام مرة بعد أخرى، داعيًا إلى التوفيق بين الإسلام والفكر المعاصر. كما أنه من ناحية أخرى أثر بتعاليمه في نشأة الحركة السلفية الجديدة في مصر، تلك الحركة التي انتشرت في العديد من الأقطار الإسلامية، وبصفة خاصة في بلاد فارس[٢٨٩]. ونجد زكي بدوي يقرر نفس الأمر، إذ يرى أنه لا يوجد في المصريين المعاصرين من يساوي محمد عبده ويعادله، إذ بلغ أثره مبلغًا عظيمًا في التفكير المصري المأزوم تحت تأثير صدمة الثقافة الأوروبية ولقد كان أتباع محمد عبده أو الجير وندست ـ كما كان كرومر يسميهم ـ واقعًا أكثرهم تحت تأثير الفكر الغربي أكثر من الفكر الإسلامي ـ أمثال أحمد لطفي السيد، وسعد زغلول، ومصطفى كامل، وقاسم أمين، كذلك فقد

---

(٢٨٨) See: *Modern Trends in Islam* pp. 120-122.

(٢٨٩) See: *Islamic Studies* p. 23.

أسهمت أفكار محمد عبده في نشوء وتطور الحركة السلفية في مصر والعالم الإسلامي[٢٩٠]. ونجد ذلك أيضًا لدى أنور عبد الملك[٢٩١]، ومحمد عمارة[٢٩٢].

ذلك من ناحية أثره في الفكر الإسلامي الحديث. أما من ناحية فكر «محمد عبده» ذاته، فإن عثمان أمين يذهب إلى أنه كان فيلسوفًا قبل كل شيء، ولم يكن يريد إنشاء فلسفة صورية محضة، ولا أن ينشئ ميتافيزيقا منطوية على نفسها، بل نظر إلى الفلسفة على اعتبار أنها محبة الحكمة وممارسة الفضائل الخلقية، وهداية السلوك الإنساني، وقد فهم محمد عبده أن التفكير الفلسفي لا يمكن أن يظل دائمًا نظريًا تأمليًا فحسب، وبهذا المعنى كان محمد عبده فيلسوفًا جديرًا بهذا الاسم الجميل على يديه عادت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى ما كان ينبغي أن تكون عليه دائمًا، فأضحت تأملاً روحيًا في معنى الحياة الإنسانية، وتحقيقًا لوعي الإنسان لذاته، وبحثًا عن دعائم العمل الأخلاقية[٢٩٣].

وفي الجملة، فقد كان المفتي الأكبر مسلمًا، ولكنه كان فيلسوفًا أيضًا، وفي وسع المرء أن يقول: إن الفيلسوف والمسلم لم يكونا فيه إلا شيئًا واحدًا، فالمسلم يمد الفيلسوف بالأنوار العلوية، والفيلسوف يهدي إلى المسلم مناهج للسير بقدر من الإيمان إلى العقل، إن محمد عبده يسلك بنا شيئًا فشيئًا نحو فلسفة قد تحالفت مع الدين، فأصبحت تأملاً فيه، واستشعارًا له في النفس[٢٩٤].

ويذهب العقاد إلى أن «محمد عبده» كان فيلسوفًا مصلحًا، إذ يقول: «فهو مصلح فيلسوف بكل ما شئنا من معاني الإصلاح والفلسفة، فهو مصلح يتصل إصلاحه بالتفكير، كما يتصل بالعمل، وهو فيلسوف حين

---

(٢٩٠) See: *The Reformers of Egypt* pp. 68-90.

(٢٩١) انظر: نهضة مصر: ٤٣٢، الإبداع والمشروع الحضاري: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢٩٢) انظر: **تجديد الفكر الإسلامي**: ١٦٣.

(٢٩٣) انظر: **رائد الفكر المصري**: ٥٦.

(٢٩٤) السابق: ٦٤.

تكون الفلسفة حكمة يروض بها الحكيم نفسه على المسلك الذي ينبغي له كما يراه، والغاية التي يسعى إليها كما هداه الفكر إليها. وهو فيلسوف حين تكون الفلسفة بحثًا عن سر الوجود، ورأيًا في كليات الحقائق يحيط بأجزائها، ويستعين به على تفسير تلك الأجزاء[٢٩٥]». ولا نجد في كتابات الشيخ محمد عبده أنه أراد أن ينشئ له مذهبًا خاصًا في المسائل الإلهية، كالمذاهب التي تسمى بالنظم في اصطلاح الفلسفة الحديثة، ولكننا نجد آراءه كاملة في كل مسألة من هذه المسائل مبسوطة في تعليقاته على أقوال الفلاسفة أو المعتزلة أو المتصوفة، يوافق بها كل طائفة من هذه الطوائف، أو يخالفها، مستقلاً عنها جميعًا بمنهجه الذي امتاز بطابعه الخاص في الفهم والتحقيق وهو طابع الفكرة العقلية العملية، فهو مع الفلاسفة الإلهيين في مسألة الوجود الإلهي أو الوجود المطلق ولكنه لا يقف في إدراكه للقدرة الإلهية عند استحالة الخلق من العدم بالمستحيل، بل المستحيل هو العدم نفسه. وهو مع المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين، ولكن لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده، لأنه يفرق بين مطابقة الدين للعقل وبين الاكتفاء بالعقل في مسائل النظرية والشرعية إذ لا بد من تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية. وهو مع المتصوفة لأن التصوف عنده رياضة خلقية، ولكنه يرى لهذه الرياضة جانبًا غير الجانب الحسي يسميه ذوقًا[٢٩٦].

وجماع القول في مذهب الأستاذ الإمام أنه كان مذهب المصلح الإسلامي، المفكر الذي أعطى التفكير النظري كل حقه، ولكنه أخذ منه العمل على الإصلاح الرشيد المستنير، واستخلص منه العقيدة الإسلامية خالصة من عقبات الجمود والخرافة التي تصد عن التقدم وتقعد بها عن مسايرة الزمن والتأهب للحياة بأهبة العقل البصير والضمير الحر والكفاية الخلقية والمادية لمناهضة القوة المسيطرة عليها بسلاح العلم والمال، تلك القوة التي أنزلت المسلمين في العصر الحديث منزلة المغلوبين المستعبدين، ومن

---

(٢٩٥) عبقري الإصلاح والتعليم: ١٦٥.
(٢٩٦) السابق: ١٩٨ ـ ١٩٩.

حقهم لو عرفوا دينهم حق معرفته أن يرتقوا بأنفسهم عن مهانة الخنوع والاستعباد[٢٩٧].

ويقرر توفيق الطويل أن الأستاذ الإمام «محمد عبده» يعد أكبر نصير للعقل بين قادة الفكر الديني المحدثين في مصر، لأنه انتصر للعقل، وكفل له حرية الانطلاق في تطهير الدين مما أفسده من منكرات وبدع، وتنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث، وتحرير العقل من قيود التقليد، فسبق بهذا زمانه[٢٩٨].

ومن ناحية ثالثة، فقد جَرّتْ أفكار محمد عبده الكثير من الهجوم عليه وعلى أفكاره الجريئة التي حاول أن يزرعها في بيئة محافظة، ولم يفهمها لا المحافظون ولا المجدّدون الليبراليون، فهؤلاء ارتأوا فيها نزعة إلى تزييف عقائد المسلمين، وبخاصة مبدأ التأويل الذي اعتمده عبده للتوفيق بين الوحي والعقل، والوحي والعلم. والآخرون ارتأوا فيها مسوغًا للانفلات من أصول الإسلام، والدعوة إلى نزعة علمانية على النمط الغربي.

ويذهب آخر إلى أن «محمد عبده» كان يخدم بتأويله نصوص القرآن أهداف المستشرقين، لذلك أظهر المخطط الصليبي ومفكروه وفلاسفته رضاهم عن اتجاه مدرسة محمد عبده[٢٩٩]، وكذلك هاجم الشيخ مصطفى صبري وهو أشعري العقيدة بالإضافة إلى بعض المؤثرات الماتريدية لديه اتجاه محمد عبده في التأويل هجومًا شديدًا[٣٠٠]، بل ذهب البعض إلى حد التشكيك في حقيقة إيمانه بالدين الإسلامي وفي وطنيته أيضًا، فانطلاقًا من دعوته إلى إعمال العقل في فهم الدين ذهب البعض إلى أن موقف محمد عبده أقرب إلى الإلحاد منه إلى أي شيء آخر، واستنادًا إلى صداقته لكرومر قالوا إنه تواطأ مع الاستعمار وكان أداة هامة في تحقيق خطط

---

(٢٩٧) انظر: **في تراثنا العربي والإسلامي**: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢٩٨) انظر: عبد المجيد عبد السلام: **اتجاهات التفسير في العصر الحديث**: ١١٨.

(٢٩٩) انظر: سالم البهنساوي: **تهافت العلمانية**: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣٠٠) انظر: **موقف العقل والعلم**: ٤/ ٢٠، ٤/ ١٠٣.

الاستعمار وتمكينه من السيطرة على مقاليد الأمور في المجتمعات الإسلامية[٣٠١].

ومن الواضح أن هذه الكتابات تهدف إلى زعزعة الثقة في العمل الإسلامي الضخم الذي قام به رائد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، صحيح أن مبدأ التأويل الذي أخذ به عبده للتوفيق بين الوحي والعقل والوحي والعلم، قد أدى به إلى العديد من الأخطاء، مثل اتجاهه إلى إنكار السحر، والشيطان، ولكننا يجب أن نضع في اعتبارنا الظروف التي مر بها المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، فمنذ منتصف القرن التاسع عشر أدت التطورات العلمية إلى ظهور اتجاهات فكرية جديدة، لم تقوَ التيارات التقليدية على مهاجمتها والتصدي لها، بالإضافة إلى أن التأويل لدى محمد عبده ـ كما سبق أن أوضحنا ـ لا يمتد إلى أصول الدين الثلاثة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، فإلصاق تهمة الإلحاد بالراحل لا تستند ـ فيما يبدو لي ـ على ركيزة علمية أو نص من نصوص الرجل، يوضح أنه كان منكرًا لما هو معلوم من الدين بالضرورة. أما عن حقيقة علاقته بكرومر، فيجب علينا أن نضع ذلك في إطاره التاريخي، دون أن نتجه إلى إلصاق تهمة التعاون مع الاستعمار للرجل، بعد أن عاد إلى مصر بعد أن نفاه الخديو، وكانت صداقته لكرومر نوعًا من المداراة للبقاء في مصر، وإلا أخرجه الخديو من مصر مرة أخرى، ولقد أوضح محمد عبده ذلك في حوار له مع تلميذه رشيد رضا فيما بعد[٣٠٢]، بالإضافة إلى أن الرجل كان يريد إصلاحًا تدريجيًا عن طريق التربية والتعليم، فأمر التربية يبنى عليه كل شيء وهو كل شيء[٣٠٣]، وهو أمر أدركه محمد عبده جيدًا بعد فشل الثورة العرابية، إذ دعا أستاذه الأفغاني، وهو في باريس إلى ترك السياسة والاشتغال بأمر التربية[٣٠٤]. لقد رأى عبده ضرورة إصلاح الدولة عن طريق إصلاح

---

(٣٠١) انظر: د. محمد حسين: **الإسلام والحضارة العربية**: ٧٥، ٩٨.

(٣٠٢) انظر: محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٨٩٢.

(٣٠٣) السابق: ١/ ٨٩٤.

(٣٠٤) السابق.

الأُمة، لا إصلاح الأُمة عن طريق إصلاح الدولة، الأول أبقى وأدوم والثاني أسرع، إنه اختلاف في منهج الإصلاح فحسب، فعلى حين اختار الأفغاني طريق الإصلاح السياسي اختار عبده طريق الإصلاح لا عن طريق السياسة والثورة بل عن طريق العلم والتنوير(٣٠٥)، وإن كان من الأفضل أن يقترن الإصلاح التربوي بالإصلاح السياسي، ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا طبيعة الظروف التي عاشها الرجل في عصره، والتي أملت عليه أن يسلك طريق الإصلاح التربوي، وإن كان لم يهمل السياسة إهمالاً تامًا.

وفي الجملة، فقد كان الشيخ «محمد عبده» أبا التجديد الإسلامي في العصر الحديث، وقد امتد تأثيره في اتجاهين مختلفين: أحدهما، الاتجاه المحافظ السلفي، والآخر الاتجاه العلماني التجديدي(٣٠٦)، فمن محافظة المنفلوطي إلى ليبرالية قاسم أمين إلى أصولية رشيد رضا إلى الدعوة العلمية لدى طنطاوي جوهري(٣٠٧)، إذ إن «محمد عبده» قدم منهجًا أكثر مما قدم تفسيرًا كاملاً للإسلام(٣٠٨).

لقد أثر «محمد عبده» تأثيرًا كبيرًا في الفكر الإسلامي الحديث بمصر وفي غيرها من البلاد التي أمتد إليها تأثيرها، بحيث نستطيع أن نزعم إلى حد كبير أن اتجاهات التفكير الإسلامي في مصر المعاصرة بجناحيها الأساسيين: اتجاه الأصولية الإسلامية على تعدد مستوياتها واختلاف وجهات نظرها الدينية والسياسية، الإخوان، والتكفير والهجرة، والجهاد وغير ذلك من اتجاهات دينية سياسية تدين بالكثير لفكر الإمام محمد عبده، وإن كانت هذه الاتجاهات نتيجة للظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية التي عاشت فيها تختلف عن محمد عبده في بعض التوجهات السياسية

---

(٣٠٥) انظر: محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٩٧٤، ١/ ٨٩٤.
د. عثمان أمين: **محاولات فلسفية**: ٣٠٣.

(٣٠٦) See: Patrick Bannerman: *islam* pp. 130-131 Seyyed Hossein, Nasr: *Islamic Life and Thought* p. 13.

(٣٠٧) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* pp. 94-95.

(٣٠٨) See: Ibid. p. 95.

والدينية، فحين تنادي هذه الاتجاهات الإصلاحية الإحيائية بالإصلاح السياسي وتلح عليه، تبدو أقرب إلى الأفغاني من محمد عبده، فنحن نعلم أن الأخير كان أكثر إلحاحًا على الإصلاح الديني والاجتماعي، والتربوي، وإذا كان محمد عبده قد نادى بالعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى بمشرب حضاري يقلل من شأن السياسة فإن هذه الجماعات المتأخرة قد اتجهت إلى النشاط السياسي، والدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية بالإضافة إلى العناية بتحديد هوية المجتمع المسلم، وتوضيح حد الإنسان المسلم، مما يدفعنا إلى القول بأن محمد عبده في دعوته للعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، وفتح باب الاجتهاد، كان أكثر تحررًا من الاتجاهات الأصولية المتأخرة التي تأثرت بدعوته، وسوف يتضح لنا ذلك عند دراسة اتجاه الإحياء الديني والأصولية الإسلامية في مصر، وإن كانت الظروف الداخلية والخارجية التي أدت إلى نشوء هذا اللون من الأفكار التي ينزع بعضها إلى الغلو، قد تبرر إلى حد ما وجودها. وكذا عند دراسة اتجاه الليبرالية التحديثية الذي تأثر بأفكار «محمد عبده» المتحررة، ووصل بها إلى نهايتها الطبيعية، التي لم يقصد إليها الرجل، تحت تأثير الفكر الغربي، وهي الدعوة إلى العلمانية السياسية التي تفصل الدين عن الدولة، وتجعل الدين مسألة شخصية بين العبد وربه، وهو ما كان يرفضه «محمد عبده» أصلاً بالإضافة إلى الدعوة القومية أو الوطنية، وهي دعوة اتخذت طابعًا علمانيًا، كذلك لدى تلاميذ محمد عبده من أمثال: أحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وقاسم أمين، وسعد زغلول وغيرهم.

وفي الجملة، فإن محمد عبده يعد رائد الفكر الحديث في مصر بجناحيه: الإسلامي بمستوياته وفصائله المتعددة. والليبرالي التحرري بمستوياته وفصائله المتعددة، بالرغم من أن الاتجاه الأول نادى بالعودة إلى الأصول الإسلامية. والارتكاز عليها لتحقيق مشروع نهضوي إصلاحي في مواجهة الغرب. والثاني قد دعا إلى الاتجاه إلى الغرب ومتابعته أو الاقتباس منه فكريًا، وسياسيًا وحضاريًا. وهذه ناحية سنعود إليها بالتفصيل على كل حال.

٢ ـ ك ـ رشيد رضا ومنهجه في التجديد الإسلامي

إذا كان الأفغاني ملهم المدرسة التجديدية السلفية، ومحمد عبده هو العقل المفكر لها، فإن رشيد رضا المتحدث باسمها[٣٠٩]، وقد أشار الإمام محمد عبده إلى طبيعة العلاقة بينه وبين رشيد رضا قائلاً: «إن الله بعث إليّ بهذا الشاب (الشيخ رشيد) ليكون مددًا لحياتي، ومزيدًا في عمري، إن في نفسي أمورًا كثيرة أريد أن أقولها أو أكتبها للأُمّة، وقد أبتليت بما شغلني عنها، وهو يقوم ببيانها الآن كما أعتقد وأريد، وإذا ذكرت له موضوعًا ليكتب فيه، فإنه يكتبه كما أحب، ويقول ما كنت أريد أن أقول، وإذا قلت له شيئًا مجملاً بسطه بما أرتضيه من البيان والتفصيل، فهو يتم ما بدأت ويفصل ما أجملت[٣١٠]».

لقد كان رشيد رضا ترجمانًا لأفكار الإمام، وشارحًا لفلسفته في الإصلاح، ومسجلاً لدروسه في التفسير، وناشرًا لمقالاته في «المنار»، بما في ذلك العقليات والشرعيات وشؤون الإصلاح الاجتماعي والسياسي[٣١١].

وفي اتجاه التجديد الإسلامي سار رضا، كما سار من قبل أستاذه الإمام في الدعوة إلى العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى المبرأة من البدع والخرافات، إذ لا نهضة يمكن أن تتحقق بمعزل عن الدين. يقول رشيد رضا ـ موضحًا أن الدين هو أساس الرقي والمدنية ـ: «علمنا التاريخ أنه لم تقم مدنية في الأرض من المدنيات التي وعاها وعرفها إلا على أساس الدين حتى مدنيات الأمم الوثنية كقدماء المصريين والكلدانيين، واليونانيين، وعلمنا القرآن أنه ما من أمّة إلا وقد خلا فيها نذير من الله عز وجل لهدايتها، فنحن بهذا نرى أن تلك الديانات الوثنية كان لها أصل إلهي، ثم سرت الوثنية إلى أهلها حتى غلبت على أصلها.... وليس للبشر ديانة

---

(٣٠٩) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 97.

(٣١٠) **الأعمال الكاملة** (الشيخ رشيد رضا): ٣/ ١٣١.

(٣١١) انظر: فوزية عاشور حسن: **الاتجاه العقلي في تفسير المنار**: ٩٦.

يحفظ التاريخ أصلها حفظًا تامًا إلا الديانة الإسلامية... فاتباع الرسل وهداية الدين أساس كل مدنية، لأن الارتقاء المعنوي هو الذي يبعث على الارتقاء الديني[٣١٢].

هذه العودة إلى الأصول الإسلامية، التي تتحقق النهضة الإسلامية في إطارها في مواجهة الدعوة إلى التغريب، ترتبط لدى رشيد رضا ـ كما ارتبطت لدى أستاذه من قبل ـ بالدعوة إلى رفض التقليد والجمود الفكري، الذي عزل النص الديني والتعاليم الإسلامية عن واقع المسلمين ومشكلاتهم الحاضرة، كما أدى إلى تعطيل عمل العقل في النص الديني واستنباطه الأحكام الفقهية منه، تلك الأحكام التي تدعو إليها ضرورة الواقع. وبرفض التقليد ومبرراته والدعوة إلى الاجتهاد، وإعمال العقل، وإحترام العلم يتحقق التوافق بين النص الديني الثابت والواقع التاريخي المتغير، ويقدم رشيد رضا العديد من الأدلة على بطلان التقليد، منها:

أ ـ إن الله ـ تعالى ـ لم يكلفنا بالتقليد، إذ لو كلفنا به لضاعت أمورنا وفسدت مصالحنا، لأن لم نكن لندري من نقلد من المفتين والفقهاء، وهم من الكثيرة بحيث لا يدري عددهم في الحقيقة إلا الله، فلو كلفنا التقليد لوقعنا في أعظم العنت والفساد، ولكلفنا بتحريم الشيء وتحليله، وإيجاب الشيء وإسقاطه معًا، إن كلفنا بتقليد كل عالم.

ب ـ إن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لاضياعها، وبإهماله وتقليد من يخطئ ويصيب إضاعتها وفسادها.

جـ ـ كما أن كل واحد منا مأمور بأن يصدق الرسول ويطيعه فيما أخبر به، وذلك لا يكون إلا بعد معرفة أمره وخبره ولم يوجب الله من ذلك على الأمّة إلا ما فيه حفظ دينها، وبإهمال ذلك تضيع مصالحها وتفسد أمورها، فما خراب العالم إلا بالجهل، وما عمارته إلا بالعلم، وإذا ظهر العلم في بلد قل الشر في أهلها، وإذا خفي العلم ظهر الشر والفساد.

---

(٣١٢) تفسير القرآن: ٤/٤٢٩.

د ـ إن الواجب على كل عبد أن يعرف ما يخصه من الأحكام، ولا يجب أن يعرف ما لا تدعوه الحاجة إلى معرفته.

هـ ـ إن العلم النافع هو الذي جاء به الرسول دون مقدرات الأذهان ومسائل الألغاز، وذلك أيسر على الناس تحصيله وحفظه، وإنما الذي هو في غاية الصعوبة والمشقة مقدرات الأذهان وأغلوطات المسائل والفروع والأصول التي ما أنزل الله بها من سلطان[٣١٣].

كان «رشيد رضا» ـ إذن ـ يدعو إلى العودة إلى مصادر الإسلام الأولى، ورفض التقليد الذي عمل على إعاقة أصول الإسلام عن التأثير في الواقع الإسلامي، ومبدأ الاجتهاد عنده هو الذي يحقق انسجام الشريعة الخاتمة مع الواقع: «إن هذه الشريعة هي خاتمة الشرائع الإلهية، وحكمة ذلك أن الله ـ تعالى ـ قد أكمل بها الدين الحق، فجعلها جامعة بين مصالح الروح والجسد، ومنح الأمّة حق الاجتهاد والاستنباط، وبهذين كانت موافقة لمصالح البشر في كل زمان ومكان[٣١٤]». والقرآن هو أصل الدين وينبوعه ومصدره وأساسه، يرجع إليه كل شيء وهو لا يرجع إلى شيء[٣١٥]، ولا يمكن أن تحدث ثورة إنسانية إلا على قاعدة القرآن[٣١٦]، ولن يعود للمسلمين مجدهم وعزهم إلا إذا عادوا إلى هدايته وتجديد ثورته، ولعنة الله على من يصدونهم عنه، زاعمين استغناءهم عن العمل به وبسُنة نبيه بكتب مشايخهم الجافة الخاوية من كل ما يحيي الإيمان وينهض الهمم، ويزكي الأنفس ويبعث على العمل[٣١٧].

وهو إذ يدعو إلى العودة إلى الينابيع الإسلامية الأولى، التي سببت الإنطلاقة الأولى في الإسلام ورفض كل سلطة سوى الكتاب والسنة، فإنه يتجه إلى ضرورة تنقية الواقع الإسلامي من البدع التي علقت به، وعطلت

(٣١٣) انظر: المنار: مج ٧/ جـ ٦/ ٣٢٣ ـ ٢٢٤.
(٣١٤) السابق: مج ١٩/ جـ ٢/ ١٠٥.
(٣١٥) السابق: مج ٧/ ٩٥٨.
(٣١٦) انظر: **تفسير القرآن**: ١١/ ١٩٨.
(٣١٧) السابق: ١١/ ٢٠١.

تقدمه، فهو يرفض سلطة أولياء الصوفية وكراماتهم التي تتناقض مع العقل والعلم، موضحًا أضرار الاعتقاد في سلطة كرامات الصوفية، تلك الكرامات التي أثرت تأثيرًا سلبيًا في الواقع الإسلامي، وجعلت كثيرًا من أهل الإسلام يعيشون على هامش الواقع لا داخله، ودخلت الكرامات لدى بعض المسلمين المتأخرين على اعتبار أنها جزء من العقيدة الإسلامية. إن الاعتقاد في الكرامات وإضفاء لون السلطة والقداسة على أدعياء التصوف، وما يقومون بنشره من خرافات وخزعبلات بين العامة، يؤدي في منهج رشيد رضا ودعوته إلى تطهير الإسلام من البدع والخرافات وسلطان الأولياء إلى العديد من المضار منها:

١ - من مضار الاعتقاد بالكرامات على الوجه المعروف ومشايعة العلماء للعامة في ذلك، واحترامهم لدعاتها وأدعيائهم، أنها نزلت منزلة العقائد الدينية والقواعد الأساسية للدين، وصار غير الراسخ في العلم يعتقد أن منكر هذه الحكايات كافر فعلموا أن هذه الحكايات إما دجل وشعوذة، وإما أكاذيب ملفقة، وصاروا يشكون في الدين لاعتقادهم التقليدي أن الدين مبني عليها، وما بني على الفاسد فهو فاسد.

٢ - من مضار الاعتقاد بهذه الكرامات أنها حجاب دون العلوم الكونية في نظر الدهماء، ذلك أنهم يرون الذين يأخذون بهذه العلوم يحتقرون الدجاجلة الذين يدعون هذه الكرامات، ويحتقرون الذين يخضعون لهم، فينسبون ذلك إلى العلم، ويعدونه من ثماره، وهو شر الثمار عندهم، ويمقتون العلم، ومنهم من يجعله بريد الكفر لأجل ذلك، وكفي بذلك ضررًا، لا سيما في هذا الزمن الذي بُنيت فيه السيادة والسلطة على العلم.

٣ - من مضار الاعتقاد بالكرامات ترك مجموع الأُمّة الاهتمام بأمورها العامة، اعتقادًا بأن هذه الأمور قد وكلها الله إلى رجال الغيب، فلا يجري في الأُمّة شيء إلا ما قرّروه في الديوان الأعلى، وما قرّروه قضاء لا مرد له إلا أن يكون بتصرفهم.

٤ - ومن مضارها عدم ثقة جماهير المعتقدين بها بالعقل وقضاياه

ونظام الكون وسُنّته، فهم دائمًا أسرى الأوهام، وعبيد الخيالات والأحلام، فضعفت بذلك المدارك، وانقلبت في التصور الحقائق، وصار معظم الناس يخضع للدجالين، ويؤمن بالعرافين والمشعوذين، ومن أنكر عليهم شيئًا من ذلك، اتهموه بالفلسفة ورموه بفساد العقيدة، فالعرافة والكهانة عندهم إيمان، والحكمة كفر وعصيان[٣١٨].

إن حالة الانحطاط التي يعيشها المسلمون المعاصرون تكمن في الابتعاد عن الدين والحق، وممارسة شعائر ليست من الإسلام في شيء، بعد أن طغت عليه شعوذة وسلطة الصوفية الأولياء والدجالين، الذين بثوا نزعات الشرك، وصرفوا الأُمّة عن قواها العقلية والاجتماعية، كما صرفوها عن الاهتداء بكلام ربها إلى الاتكال على الأموات والاستمساك بحبل الخرافات[٣١٩]، وهي الأمور التي حمل عليها رشيد رضا حملة شعواء كاسحة.

لا بد إذن من العودة إلى الأصول الإسلامية الأُولى المبرأة من البدع والخرافات التي ألصقت بها خلال عصور التخلف والجمود، ورفض التقليد والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد مرة أخرى، كي يتحقق الانسجام بين التعاليم الإسلامية النقية الصافية وبين الواقع الإسلامي المعيش، الذي انحط بسبب البعد عن الأصول الأُولى، لكن هذه العودة مع ضرورتها وجوهريتها ترتبط بأمر آخر في كتابات رشيد رضا وهو الدعوة إلى الأخذ بالعلوم الغربية التي أسهمت إسهامًا فعالاً في تطور الحضارة الغربية، ولكن أخْذًا رشيدًا على يد عارفين بشريعتنا وطبيعة ثقافتنا الإسلامية: يقول رشيد رضا: «إننا في أشد الحاجة إلى الصناعات الأفرنجية وما تتوقف عليه من العلوم والفنون العملية، وإلى الاعتبار بتاريخهم وأطوار حكوماتهم وجماعاتهم، ولكن يجب أن يقوم باقتباس ذلك جماعات منا يجمعون بينه وبين حفظ مقوماتنا ومشخصاتنا، وأركانها: اللغة والدين والشريعة

---

(٣١٨) انظر: المنار: مج ٦/ ج ٣/ ١١٣ ـ ١١٥.

(٣١٩) انظر: رشيد رضا: **تفسير القرآن**: ٥/ ١٥٤

والآداب، فمن فقد شيئًا من هذه الأشياء فقد فقد جزءًا من نفسه، لا يمكن أن يستغني عنه بمثله من غيره، كما أنه لا يستغني بعقل غيره عن عقله ولا بجسم سواه عن جسمه، وإنما نستفيد من العبرة بحالهم، كيف نرقي لغاتنا كما رقوا لغاتهم، وكيف ننشر ديننا كما ينشرون دينهم، وكيف نسهل طرق العلم بشريعتنا وآدابنا كما سهلوا طرق شرائعهم وآدابهم[٣٢٠]».

ويأخذ «رشيد رضا» موقفًا وسطًا من اتجاهات الإصلاح الموجودة على الساحة المصرية، فو لا يقبل تيار الجمود والانكفاء على الماضي تمامًا وتقليده والالتزام بالمذاهب أو التعصب لها، وبتعبيره هو: «حماة تقليد الكتب المدونة في المذاهب المتبعة من سنية وشيعة زيدية وشيعية إمامية وأباضية، وحجتهم أن علوم الشريعة المودعة في الكتاب والسنة إجمالاً وتفصيلاً قد انحصرت فيها، فمن لم يأخذ بمذهب منها فليس على ملة الإسلام[٣٢١]» وكذلك يرفض ـ في الوقت نفسه ـ دعاة التغريب، وعلى حد تعبيره هو «دعاة الحضارة العصرية، والنظم المدنية، والقوانين الوضعية، الذين يقولون: إن هذه الشريعة المدونة لا تصلح لهذا الزمان ولا يمكن أن تصلح بها حكومة، ولا تستقيم بها مصالح أمّة، فيجب تركها واستبدال قوانين الأفرنج بها أو استقلال كل قوم أو شعب من المسلمين كغيرهم بتشريع جديد يوافق مصالحهم، وإلا كانوا من الهالكين[٣٢٢]». ويقبل رشيد رضا تيار التوسط بين الدعوة إلى الانكفاء على تراث السابقين وبين الدعوة إلى الأخذ بالحضارة الغربية وتعاليمها.

وأصحاب هذا التيار الذي ينتمي إليه «رشيد رضا»، كما انتمى إليه من قبل أستاذه محمد عبده، هو تيار دعاة الإصلاح الإسلامي المعتدلين، الذين يثبتون أنه يمكن إحياء الإسلام وتجديد هدايته الصحيحة باتباع

(٣٢٠) المنار: م ١٧/ جـ ١/ ١٠.
(٣٢١) السابق: م ٢٩/ جـ ١/ ٦٦.
(٣٢٢) السابق.

الكتاب والسنة الصحيحة وهدى السلف الصالح، والاستعانة بعلوم أئمة المذاهب كلها، بدون التزام شيء معين من كتب الفقه والكلام المذهبية التي جمد عليها الفريق الأول وأنه يمكن الجمع بينه وبين أرفع أساليب الحضارة والنظام، وهو ما ينشده الفريق الثاني، ويرى تيار الوسطية الإصلاحي أن ما يدعون إليه، وهو أقدم هداية الديانة وأحدث وسائل الحضارة والقوة صديقان يتفقان ولا يختلفان، وأن كلاً منهما يزيد الآخر شرفًا وقوة، فدين العصر الأول للإسلام ينقي خبث المدنية المادية الحاضرة وينقي قلوب أهلها من الرجس[٣٢٣].

٢ ـ ل ـ العلاقة بين الدين والعلم، والدين والعقل

أما عن علاقة النصّ الديني بالعلم، فإنه ليس هناك تناقض بين الإسلام والعلم، إذ «إن الإسلام هو دين الفطرة والعقل والفكر والعلم والحكمة والبرهان والحجة والضمير والوجدان والحرية والاستقلال[٣٢٤]» ولا بد من الربط بين الدين وتطور العلم، حتى يمكن تجنب الشقاء الذي يمكن أن تنتجه الحضارة المادية الغربية، فهذا الخطر «لن يتلافى إلا بالجمع بين العلم والدين، وهذا ما جاء به محمد خاتم النبيين[٣٢٥]»، وكذلك لا تناقض بين النص والعقل، فإن آيات النظر العقلي والتفكير كثيرة في الكتاب العزيز، فمن تأملها علم أن أهل هذا الدين، هم أهل النظر والتفكير والعقل والتدبر، وأن الغافلين الذين يعيشون كالأنعام لاحظّ لهم منه إلا الظواهر التقليدية التي لا تزكي الأنفس ولا تسعد بها في معارج الكمال[٣٢٦]».

فإذا حدث ما يوهم التعارض بين النص الديني من ناحية والعقل أو العلم من ناحية أُخرى، كان التأويل ـ كما وجدناه لدى محمد عبده من

(٣٢٣) السابق: م ٢٩/ ج ١/ ٦٦ ـ ٦٧.
(٣٢٤) رشيد رضا: **تفسير القرآن**: ١١/ ٢٤٤.
(٣٢٥) السابق: ١١/ ٢٤٣.
(٣٢٦) السابق: ١١/ ٢٤٧.

قبل - الأداة الأساسية للتوفيق بين النص الديني والعلم أو العقل، إذ لا يوجد في القرآن نص قطعي الدلالة يمكن أن ينقضه دليل عقلي أو علمي. يقول رشيد رضا: «فإذا وصل بحث الباحثين في أمور الكون إلى حقيقة مخالفة لظاهر الوحي فيها، وصار ذلك قطعيًا وجب تأويل عبارة الوحي فيها بحملها على التجوز أو الكناية أو مراعاة العرف، كغروب الشمس في العين أو البحر مثلاً، وتخبط الشيطان للمصروع في قول، ونعتقد نحن معشر المسلمين أن من مزايا كتابنا أنه ليس فيه نص قطعي الدلالة، يمكن أن ينقضه دليل عقلي أو علمي قطعي»[٣٢٧]. وبالتالي فإن مقولة البعض من أن العقل في كتابات رشيد رضا قد أخذ مكانة أقل من تلك المكانة التي أخذها عند أستاذه محمد عبده، تعد عارية عن الصحة إلى حد كبير[٣٢٨]. ولعل هذا هو السبب - كما سيأتي فيما بعد - الذي دفع رشيد رضا ومن قبل أستاذه الإمام محمد عبده إلى تأويل المعجزات الكونية تأويلاً يهون من الاعتماد عليها في إثبات النبوة، انطلاقًا من اكتمال العقل الإنساني بالنبوة الخاتمة، وهو اكتمال لا يحتاج العقل معه في إثبات صحة النبوة إلى أدلة خارجة عن نطاق العقل، كخوارق العادات مثلاً، وإنما تحمل النبوة دليل صدقها الداخلي المتمثل في المعجزة القرآنية ووجوه الإعجاز العقلي والعلمي واللغوي بها.

٢ - م - موقف رشيد رضا من الدعوات القومية

ربما كانت للظروف التي عاصرها رشيد رضا من ازدهار الدعوة إلى التغريب، وظهور النزعات القومية، وعنف الدعوة إلى العلمانية، وضغط الاستعمار الغربي الذي عمل على نشر الأفكار الليبرالية العلمانية، وسقوط الخلافة العثمانية في سنة ١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٤م على يد كمال أتاتورك، أثر في العودة إلى مزاوجة الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي، مع ما مر بنا من قبل من أن محمد عبده ترك الإصلاح السياسي أو أجّله أو وضعه في

---

(٣٢٧) المنار: م ٢٨/ جـ ٨/ ٥٨٣.

(٣٢٨) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Islam* p. 116.

المحل الثاني، حتى كاد يفرغ دعوة الأفغاني من مضمونها السياسي الثوري. يقول رشيد رضا: «إنه من مقومات الإصلاح الديني.. الإصلاح السياسي المدني على أن الإصلاحين متلازمان في الأمّة الإسلامية، لا يقوم أحدهما حق القيام إلا بالآخر، والشريعة الإسلامية هادية للإصلاحين، إذ كلّ خير وصلاح للعباد يتعلق بالمعاش والمعاد قد قرره الإسلام[٣٢٩]». وأهم مقومات الإصلاح الديني جمع المسلمين على عقيدة واحدة، وأصول أدبية واحدة، وقانون شرعي واحد لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من أنواع الأحكام[٣٣٠].

وبالإضافة إلى الإصلاح الديني، هناك الإصلاح السياسي الذي يتمثل في دعوة رشيد رضا ـ كما دعا الأفغاني ومحمد عبده من قبل ـ إلى الجامعة الإسلامية والوحدة، تلك الوحدة «لا تتحقق إلا بالرجوع إلى الكتاب والسُّنة المتيقنة المُجْمَع عليها في أمور العقائد والعبادات المحضة، كما كان السلف، وأن يكون الاجتهاد في المعاملات قائمًا على أصولهما العامة، مع مراعاة مصلحة الأمّة وعرف الزمان كما جرت المذاهب، وعدم التفريط في مصلحة الأمّة لأجل موافقة مذهب دون مذهب[٣٣١]، وما الجامعة الإسلامية إلا اتفاق في كلمة واحدة وهي أن القرآن كتاب الله، جاء به محمد رسول الله[٣٣٢]».

وإنطلاقًا من رفض فكرة القومية الإقليمية التي تحمل طابعًا علمانيًا، وألاّ جنسية للمسلمين إلا في دينهم، يرفض رشيد رضا الدعوات القومية والوطنية، إذ «إن أكمل الجنسيات وأنفعها للبشر ما كانت أعم وأشمل للطوائف والجمعيات المختلفة في النسب والوطن واللغة والدين والحكومة، بأن يقصد بها الخير للجميع للمساواة في الحقوق، وتمكينهم من الرقي إلى

---

(٣٢٩) المنار: م١/ جـ ٣٩/ ٧٩٥.
(٣٣٠) السابق: م ١/ جـ ٣٠/ ٧٦٥ ـ ٧٦٦.
(٣٣١) السابق: م ٧/ ٩٥٩.
(٣٣٢) السابق: م ١٠/ جـ ٨/ ٥٨٦.

ما أعدتهم له الفطرة البشرية من الكمال الاجتماعي، وأنها لجنسية يتحسر عليها نوابغ الحكماء، وهي موجودة في الملة الإسلامية، وإن كان المسلمون من أبعد الناس عنها»[٣٣٣]. وكون الجنسية منحصرة في دين الأغلبية لا يؤدي إلى الإضرار بحقوق الأقليات غير المسلمة، وبالتالي فإن تعدد الأديان في بقعة جغرافية معينة، تكون الغلبة في تلك البقعة للإسلام، لا يكون مبررًا للدعوة إلى جنسية الوطن التي يتساوي فيها الجميع، ذلك أن الإسلام قد أنصف أهل الأديان الأخرى (الأقليات غير المسلمة) وحفظ لهم حقوقهم. يقول رشيد رضا: «الملة الإسلامية تساوي بين المختلفين في الأنساب والأوطان والأديان، وتسمح لمن يحل في حكمها وهو على دينه أن ينشئ في بلادها محاكم لأهل ملته وأبناء جلدته، فلا تلزمه بأحكامها إلزامًا، فإن هو اختار حكمها بنفسه ساوت بينه وبين أقرب الناس من بينها أو أعلى أفرادها مكانة فيها، فهي تدعو جميع البشر إلى التعارف والتآلف في ظل حمايتها، وأنه لظل ظليل يباح للمستظل به كل شيء إلا محاولة إزالته أو إزالة فائدته للناس، وهي دفع الشر والأذى عنهم، وتقريب الخير منهم مع حفظ حريتهم في أديانهم وأعمالهم»[٣٣٤].

ويتوجه «رشيد رضا» بالنقد إلى المسلمين الذين يدعون إلى جنسية الوطن، كما هو الحال في مصر، أو جنسية اللغة والنسب، كما هو الحال في تركيا، فهؤلاء مثل من يهدم مصرًا ويبني قصرًا، بل هم أضيق وجودًا وأضعف فكرًا، فدعاة الوطنية والجنسية من المسلمين يبغون ضيقًا وتقلصًا، بل إن هذه الدعوة تليق بالقبطي في مصر، والأرمني في بلاد الترك، لأن السلطة في أيدي غيرهم، ولكنها لا تليق بالمسلم في بلاده[٣٣٥]، وهو أمر سوف نجد صداه فيما بعد لدى تيارات الإحياء الإسلامي ـ «الإخوان المسلمون» و«التكفير والهجرة»، و«الجهاد» ـ على تفاوت فيما بينها في موقفها من الدعوات القومية والإقليمية: القومية المصرية، القومية العربية،

---

(٣٣٣) السابق: م ٨/ جـ ١٩/ ٧٨٦ ـ ٧٨٧.
(٣٣٤) السابق: م ٨/ جـ ١٩/ ٧٨٧.
(٣٣٥) السابق: م ٨/ جـ ١٩/ ٧٨٨.

الرابطة الشرقية، حيث ترفض هذه التياراتُ أيَّ انتماء آخر سوى الانتماء إلى الدين، والدعوة إلى فكرة الخلافة الإسلامية، انطلاقًا من أن جنسية المسلمين لا تكون إلا في دينهم.

وهو كمفكر أصولي يرى أن الدين هو الإطار الشامل للنهضة، يرفض النزعة الليبرالية العلمانية التي تعتمد الفصل بين الدين والسياسة على النحو الذي حدث في الغرب الأوروبي، إذ إن في الإسلام تلازمًا بين الدين والدولة، ولا يفضي هذا إلى وجود سلطة دينية في الإسلام، كما هو الحال في أمر المسيحية، لأن وظيفة الرسول في القرآن «أنه مبلغ لا مسيطر ولا وكيل ولا جبار على الناس[٣٣٦]»، والنبي ﷺ «كان يقيد من نفسه، ويرجع عن رأيه إلى رأي أصحابه، وأعجب من هذا حين رجح الرأي الموافق لرأيه في مسألة «أسرى بدر» وكان الرأي الآخر هو الأصلح، فعاتبه الله عتابًا شديدًا، حتى بكي عليه الصلاة والسلام[٣٣٧]». بالإضافة إلى أنه «لو كان الإسلام شرع هذه السلطة المعروفة في المِلل السابقة عليه من البوذيين، والبراهمة، والإسرائيليين، والنصارى أو أجازها، لوُجِدَ لها في المسلمين نظام ورؤساء، ولكن شيئًا من ذلك لم يوجد، وإنما وجدت طائفة منهم تصدت للتربية والإرشاد، ثم انقسمت إلى طوائف وجماعات، ولم يكن لهم سلطة على أحد، وإنما يتبعهم من شاء باختياره، ولم يسلموا مع ذلك من رمي الفقهاء لهم بالانحراف عن الدين، ومن تفريق الحكام شملهم ولذلك لم يكن لهم ظهور إلا حيث يضعف علم الدين وحكمته[٣٣٨]».

ويناقش رشيد رضا حجج الدعوة إلى العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وهي قضية فرضت نفسها فرضًا على الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث لدى كل من تيار الليبرالية الإنسانية ولدى تيار الأصولية

---

(٣٣٦) السابق: م ٥/ ج ٢٢/ ٨٤٧.

(٣٣٧) السابق.

(٣٣٨) السابق: م ٥/ ج ٢٢/٧٤٨.

الإسلامية، بحيث يمكننا أن نزعم إلى حد كبير - أن قضية العلاقة بين الدين والنظم الاجتماعية والسياسية في الفكر الفلسفي المعاصر، ليس في مصر وحدها، بل في معظم أقطار العالم الإسلامي، تشكل لب الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث، وربما كانت الظروف التي عاشها العالم الإسلامي في تلك الفترة، هي التي أدّت إلى طرح هذه القضية على بساط البحث الفلسفي الإسلامي أكثر من أي وقت مضى. وإذا كانت قضية دور الدين في النظام السياسي، لم تكن مطروحة بشكل أساسي على بساط البحث الكلامي والفلسفي في الماضي، إذ كان الدين أو الشريعة هو لب النظام وأساسه، ولئن كانت قضية «الإمامة» قد أضيفت في مرحلة متأخرة إلى مباحث علم الكلام السُني، فهي أساس وأصل من أصول العقيدة لدى الشيعة، ولكن الظروف التي أحاطت بالأمّة الإسلامية في العصر الحديث، قد دعت إلى طرح هذه القضية الجوهرية، وغدت تشكل جزءًا جوهريًا من المشروع الحضاري الإسلامي، لكونها ضرورية لإقامة تعاليم الإسلام - كما نجدها مُثارة بشكل أو بآخر لدى أرباب التيار الليبرالي الإنساني، الذي رأى في احتذاء الغرب جملة وتفصيلاً وسيلة للنهضة وأداة للبعث الحضاري.

١ - يقرر الليبراليون الإنسانيون أن غرض الدين في الأرض مناقض لغرض الحكومة فيه، فكيف يجمع الإسلام بين النقيضين[٣٣٩]؟ ويرفض رشيد رضا ذلك مقررًا أن الإسلام جاء للإصلاح في الأرض، وكل ما يناقض الإصلاح فهو إفساد تجب إزالته، فالواجب أن يكون غرض الحكومة الإسلامية موافقًا لغرض الدين الإسلامي، ومما لا خلاف فيه بين الفقهاء أن أحكام الإسلام الشرعية كلّها مبنية على قاعدة: درء المفاسد وجلب المنافع، فأي حاكم من حكامنا يقدر بأن يأتينا بشرع أصلح من هذا الشرع إذا نحن تركناه[٣٤٠].

---

(٣٣٩) السابق: م ٥/ جـ ٢٢/ ٨١١.

(٣٤٠) السابق.

٢ ـ ويذهب الليبراليون الإنسانيون إلى أن من التناقض بين وظيفة الدين ووظيفة الحكومة، أن الدين وضع قواعد وتقاليد وطرقًا لسير التفكير، فقيد بذلك الحرية العلمية، والحكومة لا تكلف العالم بأن يسير في فكره على طريق مخصوص، وإنما هي حامية لحرية النفس وما يتبعها من المال والدم والشرف[٣٤١]. ويردّ رشيد رضا موضحًا أن دين الإسلام غير مناقض لوظيفة الحكومة، وذلك أنه تقرر فيه حرية العقل، فلا يخرج المسلم عن حكمه في عقائده، وقواعد الشريعة تعود كلها إلى حفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل، والعرض[٣٤٢].

٣ ـ ويرى العلمانيون أن الحكومة يجب أن تلتزم المساواة بين من تحكمهم، وإن اختلفت أديانهم، وأن تكون حامية لهم على السواء أيضًا، والدين مناقض لها في ذلك[٣٤٣]، ويرفض رشيد رضا هذه الحجة مقررًا أن من أصول الدين الإسلامي المساواة، أما الحماية فمن الأصول المأثورة في الإسلام، فنحن نحميهم مما نحمي منه أنفسنا[٣٤٤].

٤ ـ يقرر الليبراليون أن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، وبالتالي فليس من شأن السلطة الدينية الدخول في الأمور الدنيوية[٣٤٥]. وينقد رشيد رضا ذلك مبينًا أن الإسلام شرع لبيان مصالح الدّارَين والإرشاد إلى طريق السعادتين، فالدين وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى ما فيه صلاحهم في الحال وفلاحهم في المآل[٣٤٦].

٥ ـ يذهب الليبراليون الإنسانيون إلى أن الجمع بين السلطتين يضعف الأمّة ضعفًا مستمرًا، لأنه يقتضي اضطهاد العقل والذكاء. ويعرض

(٣٤١) السابق: م ٥/ جـ ٢٢/ ٨١١ ـ ٨١٢.
(٣٤٢) السابق: م ٥/ جـ ٢٢/ ٨١٢.
(٣٤٣) السابق.
(٣٤٤) السابق: م ٥/ جـ ٢٢/ ٨١٢ ـ ٨١٣.
(٣٤٥) السابق: م ٥/ جـ ٢٢/ ٨١٣.
(٣٤٦) السابق: م ٥/ جـ ٢٢/ ٨١٢ ـ ٨١٣.

الحكومة لثورة الأمّة بإغراء عدو يثيرها عليها، ويكون سبب الشقاق الديني بين الطوائف التي تتألف منها الشعوب، ويهدد وحدتها الوطنية، ويعرض الدين لأكاذيب السياسة ومفاسدها[٣٤٧]. ويرفض رشيد رضا الأصولي المحافظ ذلك، فإن الحكومة الإسلامية قد أعطت الأمّة قوة كبيرة، وما ضعفت الأمّة الإسلامية إلا لضعف الشرع وعدم إقامته، وكذلك لم يضطهد العقل والذكاء في الإسلام في عصر إقامة شريعته، وإنما وقع اضطهاد بعد ضعف الشرع والتهاون في تنفيذه. أما الثورات، فإنها لا تجوز في الإسلام إلا إذا خرج الحاكم عن الشريعة الإسلامية. أما تعريض الدين لأكاذيب السياسة إذا كانت الشريعة مستمدة من الدين فهو نقيض المعقول وخلاف الواقع فإن السياسة إذا بنيت على قاعدة الدين سلمت وسلم معها الدين، وإذا انفصلت عن الدين فسدت وأفسدت الدين[٣٤٨].

٦ ـ يقرر دعاة التغريب والمنادون بفصل النظام الديني عن النظام السياسي أن إقامة الوحدة على أساس ديني أمر مستحيل الوقوع، وأنها كانت من أكبر أسباب الفتن التي حدثت بين الإسلام والمسيحية، كذلك يذهب هؤلاء الذين يرفضون أن تكون الرابطة الدينية أساسًا للانتماء إلى أن البشر قد ارتقوا عن طلب الوحدة الدينية التي كانت عامة فيهم إلى طلب الوحدة الوطنية[٣٤٩]، ويرفض رشيد رضا تلك الحجة موضحًا أن الوحدة التي يمكن أن تدخل فيها جميع الشعوب والقبائل والأمم والأجناس لها رابطتان: إحداهما، رابطة جسمانية، واجتماعية، وعمرانية ودنيوية وهي أن يحكموا بشريعة عادلة تساوي بينهم في الحقوق، ولا يمتاز فيها كبير على صغير، ولا متدين بدين على متدين بغيره. والأخرى، روحانية وأخوية وآخروية تختص بمن يجمعهم الاعتقاد الصحيح المبني على البرهان الصحيح، وهذه الوحدة هي الوحدة التي جاء بها الإسلام، وعمل بها المسلمون في الصدر الأول، فكان المخالفون لهم في الدين يفضلون

---

(٣٤٧) السابق: م ٥/ ج ٨١٣/٢٢.

(٣٤٨) السابق: م ٥/ ج ٨١٣/٢٢ ـ ٨١٥.

(٣٤٩) السابق: م ٥/ ج ٨١٥/٢٢.

حكمهم على حكم المتحدين معهم في الدين واللغة والوطن، ولم توجد المساواة ولا العدالة الصحيحة إلى اليوم إلا في الإسلام[٣٥٠]، وربما كانت هذه هي الفكرة التي تشيع في العقد الأخير في أدبيات التيار الإسلامي بمصر من أن الإسلام دين وحضارة، وهو بالاعتبار الأول يخص المسلمين، وبالاعتبار الثاني يشمل كل المواطنين من مسلمين وغيرهم[٣٥١].

٢ ـ و ـ تعقيب وتقويم

صفوة القول أن «رشيد رضا» قد انطلق من المنطلق نفسه الذي انطلق منه «الأفغاني» و«محمد عبده»، وهو أن العودة إلى الإسلام الصحيح المبرأ من البدع والتقاليد، هو السبيل الوحيد لتحقيق النهضة الإسلامية في مواجهة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حلت بالمجتمع الإسلامي، نتيجة للتراجع التدريجي لدور الدين في حياة المسلمين، وهو في دعوته للعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، إنما يعبر عن موقف الفكر الإسلامي الحديث من الغرب وأدواته الفكرية الليبرالية التي تتعارض مع الأصول الإسلامية، كما أنه يعكس ـ بصفة خاصة ـ مجموعة من الأزمات ومنها الأزمة السياسية الموجودة على الساحة الفكرية والثقافية والسياسية في العالم العربي التي تمثلت في دعوات التغريب، والاتجاه إلى الغرب والاعتماد عليه كلية. وهذا الأمر، وهو الموقف من الغرب ومحاولة إيجاد حل يجمع بين الأصالة والمعاصرة للمشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية الموجودة على الساحة الإسلامية، هو الطابع الأساسي الذي طبع حركة الإحياء الديني والأصولية الإسلامية في العصر الحديث.

هذه العودة إلى الأصول الإسلامية ترتبط في تعاليم رشيد رضا على كل حال، برفض التقليد والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، وتحقيق التوازن بين النص والعقل، والنص والعلم، كما قرره أستاذه من قبل، يكون التأويل فيه أداة أساسية لتحقيق هذا التوازن بين النص الثابت والواقع

---

(٣٥٠) انظر: السابق: م ٥/ جـ ٢٢/٨٥٨.

(٣٥١) انظر: د. محمد عمارة: **العلمانية ونهضتنا الحديثة**: ١٩٦ وما بعدها.

التاريخي المتغير. ولعل موقف رشيد رضا من المعجزات الكونية والكرامات الصوفية، بتأويل الأولى ورفض الثانية، والدعوة إلى تطهير الإسلام من البِدَع التي ألصقت بجوهر الدين الحق، فعاقت تطوره، وأفقدته أثره في الواقع الإسلامي المعيش، وجعلت رسوم العبادة مجرد شكليات مفرغة عن روحانيتها التي تميزت بها في عصور الإسلام، ما يوضح هذا الموقف.

ولقد شغلت رشيد رضا ـ كما شغلت من قبل الأفغاني وإلى حد ما الإمام محمد عبده ـ المشكلة السياسية التي زادت حدتها بعد سقوط الخلافة الإسلامية على يد كمال أتاتورك سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م وانتشار الدعوة إلى العلمانية والقومية، التي تناقض من وجه ما الأصول والتعاليم الإسلامية وهي دعوة ازدهرت من قبل على يد المسيحيين الشوام، وعمل كرومر على ازدهار هذه النزعة القومية العلمانية، ثم بعد ذلك على يد تلاميذ محمد عبده الليبراليين أنفسهم، فنجد رشيد رضا يدعو إلى الوحدة الإسلامية التي ترتكز على الإسلام كإطار شامل ترتكز عليه وحدة المسلمين، هذا الإطار لا يتناقض مع حقوق الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي، ويرفض الدعوة إلى الوطنية والجنسية التي ترتكز على الوطن ومصلحته أكثر مما ترتكز على الدين وأصوله.

وإذا كان الدين هو المعيار الأساسي والطريق الوحيد لتحقيق النهضة، فإن رشيد رضا من هذا المنطلق يرفض الدعوة العلمانية التي تعزل الدين عن كافة مناشط الحياة، وإن كانت ردوده قد اتسمت بالعاطفة والخطابية على العكس من ردود أستاذه على «فرح أنطون»، تلك الردود التي حملت طابعًا عقلانيًا تحليليًا لأصول الدين المسيحي وأصول الدين الإسلامي، موضحة أنه في الوقت الذي تتسق فيه العلمانية مع المسيحية، وتصبح ضرورة لا بد منها للمدنية الغربية، فإن العلمانية تتناقض مع الأصول الإسلامية، التي تنطلق من مبدأ أساسي، وهو شمولية الإسلام لكافة مناشط الحياة.

ويظهر أن طبيعة المرحلة وظروفها التاريخية التي عاش فيها رشيد رضا، قد أدت إلى اتسام تفكيره بنزعة خطابية عاطفية إلى حد ما، فلم

يتخذ فكره شكل البناء الفكري المتكامل المتناسق، ولقد قام بتتميم ما بدأه الإمام وتفصيل ما أجمل، وحمل رسالة التيّار إلى العالم الإسلامي أربعين عامًا، وتوثيق الرؤية العقلانية للإمام بالمأثورات، وتوسيع دائرة الاهتمامات مواكبة لما استجد من المشكلات، فهو الإمام - في ظروف جديدة - وبالتوثيق الأثري للحجج العقلية.

إن أفكار «الأفغاني» و«محمد عبده» و«رشيد رضا» التي نبعت من التحديات الخارجية والداخلية التي واجهت - ولا تزال - المجتمع الإسلامي، سوف تكون الخلفية الثقافية والدينية والسياسية لتيارات الإحياء الديني في مصر المعاصرة - «الإخوان المسلمون»، «التكفير والهجرة و«الجهاد» - على تفاوت بين هذه الاتجاهات واختلاف في وجهات نظرها تجاه مسألة الإصلاح الديني. ولقد عاصر «رشيد رضا» نشأة الجماعة الأم لتيارات الحركة الإسلامية، ليس في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي كله، وهي جماعة «الإخوان المسلمون» التي تفرع عنها سائر اتجاهات الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي وتياراتها، فقد حضر البنّا بعض دروس رضا، وقام بإصدار «المنار» مرة أخرى فصدر الجزء الخامس من المجلد الخامس والثلاثين في غرة جمادي الثاني ١٣٥٨ هـ/ ١٨ يوليو ١٩٣٩، بنفس شكل إصدار المنار من قبل، وقد استمرت أعداد هذه المجلة في الظهور على مدى أربعة عشر شهرًا، ثم توقفت بعد ذلك[٣٥٢].

وبعد أن فرغنا من دراسة تيار التجديد الديني في مصر، ننتقل إلى دراسة تيار الإحياء الإسلامي في مصر، وهذا هو موضوع الفصل التالي. بإذن الله - تعالى.

---

(٣٥٢) See: M. A. Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 135, Dilip Hiro; Islamic Fundamentalism p. 60.

ومحمد فتحي علي سعيد: وسائل الإعلام المطبوعة في دعوة الإخوان المسلمين: ٢٣١ - ٢٣٦.

الفصل الثاني

تيار الإحياء الإسلامي

تمهيد

كانت القضية المحورية ـ ولا تزال ـ في فكرنا الإسلامي الحديث والمعاصر هي العلاقة بين الإسلام من ناحية وبين النظم السياسية والاجتماعية من ناحية أخرى. وبعبارة أخرى أثر الوافد الغربي على طبيعة العلاقة بين الإسلام والدولة. ومن خلال مواقف المفكرين المسلمين المعاصرين من الفكر الغربي الحديث والمعاصر تتشكل تيارات الفكر الفلسفي في مصر، ومنها تيار الإحياء الإسلامي.

ويتميز الإحياء الإسلامي في مصر في القرن العشرين بالطابع الجماهيري والنزول بالدعوة إلى الشارع، وتقديم الإسلام كنظام شامل للدنيا والآخرة، وغلبة الجانب السياسي للإسلام على غيره من الجوانب الأخرى.

وهذا الفصل يتناول تيار الإحياء الإسلامي من خلال: ١ ـ العوامل والدواعي المحركة لهذا التيار. ٢ ـ وتحديد مدلول الأصولية. ٣ ـ وخصائص الإحياء الإسلامي. ٤ ـ وأبرز فصائل التيار الإحيائي في مصر.

١ ـ العوامل والدواعي المحركة لهذا التيار

تعود قضية الإحياء الديني في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي، إلى طبيعة التحدي الذي واجه العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، بما أثقله من مواريث فترة التخلف، وبما أذهله من تفوق الغرب، ابتداء من قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر، وانتشار الإرساليات

التبشيرية في ربوعه وقوى الاستعمار الغربي التي احتلت معظم أجزاء العالم، وكذا الاستشراق الذي رافق هاتين القوتين الأخيرتين: تارة لدعم الاستعمار الغربي وتمكينه من بلدان العالم الإسلامي، وأخرى لخدمة أهداف البعثات التبشرية في ديار الإسلام، وقد أسفرت مجابهة هذا التحدي الذي واجهه العالم الإسلامي عن اتجاهات فكرية متعددة لمواجهة الغرب: سياسيًا وثقافيًا وحضاريًا سواء أكانت تلك الاتجاهات ترى أن العودة إلى الإسلام، هي السبيل الوحيد لمواجهة هذا التحدي الغربي الذي احتل معظم أجزاء العالم الإسلامي مواجهة ناجحة، أو كانت ترى أن الاتجاه إلى تقليد الغرب هو السبيل الأمثل لمجابهة هذا التحدي الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين إلى القول بأن النهضة الإسلامية تدين بوجودها لهذا التحدي الغربي للعالم الإسلامي منذ البدايات الأولى لاتصال العالم الإسلامي بالغرب أيام الحملة الفرنسية وإلى وقتنا الحاضر[١].

ولكن إذا كان من غير الجائز أن تعزل الأفكار والأحداث عن السياقات الاجتماعية والثقافية التي نشأت فيها، فإنه لا يصح لنا أن نتخذ من التحدي الغربي عاملاً وحيدًا لتفسير حركة الإحياء الديني في مصر، تلك التي بدأت من وجهة نظرنا في العصر الحديث مع المجدد الثاني شاه ولي الله الدهلوي بالهند، ثم محمد بن عبد الوهاب والشوكاني بالجزيرة العربية، ثم مع محمد علي، وعلي مبارك، ورفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده في مصر، ولا شك أن الظروف الاجتماعية والثقافية المحلية التي تختلف من قطر إلى آخر بحسب طبيعة الظروف الداخلية التي يمر بها هذا المجتمع أو ذاك، تلعب دورًا أساسيًا في حركة الإحياء الديني المعاصر في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي، إذ تعبر هذه الحركات بصفة عامة عن أزمة يمر بها المجتمع في مرحلة معينة

---

(١) See: Gibb: *Modern Trends in Islam* p. 109, Zaki Badawi *The Reformers of Egypt* pp. 11-17, Dilip Hiro: Islamic Fundamentalism pp. 1-4.

وآيلز ليكتنستادتر: الإسلام: ١٨٤، رودلف بيترز: **الإسلام والاستعمار**: ١٩٣ - ١٩٤.

من مراحل تطوره الاجتماعي والثقافي والسياسي، ولا يجد المجتمع في هذه الحالة بُدًّا من الالتجاء إلى العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، التي شكلت أساس انطلاقته الأولى، وهي دعوة تحمل في أطرها الاتجاه إلى رفض الواقع المنحط الراهن، والدعوة إلى ضرورة تغييره لمواجهة التحدي الغربي استشرافًا لمستقبل يليق بأمجاد الماضي، على اختلاف بين أصحاب هذه الدعوات في موقفهم من الواقع الإسلامي أولاً، ثم في موقفهم من الغرب ثانيًا. ومن ثم فإننا نستطيع أن نزعم أن حركة الإحياء الديني المعاصر، تعتبر هي الاستجابة السياسية، والثقافية، والاجتماعية والدينية لمجموعة من التحديات التي واجهت المجتمعات الإسلامية، سواء أكانت تلك التحديات تحديات داخلية أم تحديات خارجية. وهي عمومًا تتمثل في ذلك التخلف الذي ألَمّ بالمجتمع الإسلامي نتيجة التخلي عن المبادئ الإسلامية، وضعف التمسك بعروة الدين الوثقى[٢]، الأمر الذي هيأ للغرب احتلال معظم أجزاء العالم الإسلامي سياسيًا أولاً، وثقافيًا ثانيًا، كما تتمثل في الآثار الناجمة عن تسريب مجموعة من الأدبيات والتعاليم الغربية، التي تعمل على تهيئة المناخ لقبول الاستعمار الغربي وترسيخ أقدامه، وربما كانت حالة مصر حالة نموذجية في هذا الصدد من حيث طبيعة المواجهة لتلك التحديات المتعددة بمستوياتها المختلفة.

لقد كان المدد الجوهري في هذه المواجهة، يكمن في العودة إلى مبادئ الإسلام الأولى وتنقيته من البدع وصنوف التشويه التي ألصقت به، فهي تسعى إلى تنقية المجتمعات الإسلامية من أوجه الضعف والانحطاط، برفض ذلك الواقع المتدهور، بالإضافة إلى مواجهة التحدي الغربي سياسيًا وثقافيًا: سياسيًا، بالدعوة إلى الجهاد الذي يأخذ طابعًا هجوميًا لتحرير بلاد المسلمين، وليس طابعًا دفاعيًا سلبيًا يتمثل في الدفاع عن النفس ضد الاضطهاد الديني، كما حاول بعض أعوان الاستعمار الغربي أو المخدوعون بحملته الثقافية وسطوته الواقعية على البلدان الإسلامية تفسير ذلك الجهاد

(٢) انظر د محمود قاسم. الإسلام بين أمسه وغده ٥ وما بعدها

الذي يتم به التحرر من الغرب كما يتم به تطهير الواقع الإسلامي من ألوان الضعف والتخلف التي حاقت به، وإقامة الدولة الإسلامية بعد ذلك، وإعادة الخلافة الإسلامية الغاربة كما كانت في الماضي. وثقافيًا بالدعوة إلى تطهير الإسلام من البدع التي غطت على جوهره، وتحديد خصوصية الأمة وهويتها، التي تتمثل في كون الإسلام هو الوعاء الثقافي والاجتماعي والسياسي لها، وبالتالي رفض منتجات الغرب الفكرية التي تتعارض مع الأصول الإسلامية الثابتة، مثل العلمانية والقومية والاشتراكية، والقوانين الوضعية ونحو ذلك من منتجات التفكير الغربي التي تتعارض مع الأصول الإسلامية التي استقرت في ضمير الأمة ومع الأحكام المنصوص عليها في الشرعية الإسلامية، مما أدى ببعض الباحثين إلى اعتبار الحركات الأصولية بمثابة رد فعلٍ للأصوليات الغربية منذ حاول الغرب فرض نموذجه الإنمائي والثقافي على دول العالم الثالث منذ عصر النهضة. يقول غارودي: «الأصولية الغربية هي العلة الأولى، ثم ولدت كل الأصوليات الأخرى ردًا على أصولية الغرب»[3].

وفي حديثنا عن العوامل الفعالة التي أدت إلى ظاهرة الإحياء الديني في مصر، سوف نشير إلى ثلاث وجهات من النظر: الأولى، تتعلق بوجهة نظر أصحاب التيار الإسلامي بمعناه الواسع في العوامل الفعالة التي أدت إلى الإحياء الديني السياسي المعاصر. والثانية تتعلق بوجهة النظر العربية الليبرالية التي أدت إلى تلك الظاهرة في مصر، وبطبيعة الحال فلسوف يدخل في هذه الوجهة الثانية رؤية أصحاب الاتجاه الماركسي لظاهرة الإحياء الديني. والثالثة: تتعلق بوجهة النظر الغربية في العوامل الداخلية والخارجية التي أدت إلى ظاهرة الإحياء الديني بمصر في العصر الحديث.

١ ـ أ ـ الرؤية الإسلامية لظاهرة الإحياء الديني في مصر

تعود العوامل التي أدت إلى ازدهار الصحوة الإسلامية في العصر الحديث ـ في نظر هذا الفريق ـ إلى مجموعة من التحديات الداخلية

---

(٣) الأصوليات المعاصرة: ١٢.

والخارجية التي واجهت العالم الإسلامي، تلك التحديات التي أدت إلى إبعاد الإسلام عن معظم مناحي الحياة العملية، فهناك أزمة يعيشها الإسلام في دياره سياسيًا بوجود الاستعمار الغربي، الذي سيطر على معظم أجزاء البلاد الإسلامية. واقتصاديًا بانتشار الربا، وسيطرة الشركات الأجنبية على خيرات البلاد الإسلامية. وفكريًا بالحيرة وفقدان التوجه الفكري وغلبة التقليد الغربي، وانتشار القوانين الوضعية، وتهديد الإلحاد للعقيدة الإسلامية. ونفسيًا بتسري الضعف والاستخذاء واليأس إلى قلوب أبنائها.

يقول حسن البنا موضحًا الحالة العامة للمجتمع المصري في نظره، التي تستوجب العلاج وتتطلب مشروعًا حضاريًا جديدًا: «قد علمتنا التجارب وعرفتنا الحوادث أن داء هذه الأمم الشرقية متشعب المناحي، كثير الأعراض، قد نال من كل مظاهر حياتها، فهي مصابة في ناحيتها السياسية بالاستعمار من جانب أعدائها، والحزبية والخصومة والفرقة والشتات من جانب أبنائها. وفي ناحيتها الاقتصادية بانتشار الربا بين كل طبقاتها، واستيلاء الشركات الأجنبية على مواردها وخيراتها، وهي مصابة من ناحيتها الفكرية بالمروق، والإلحاد يهدم عقائدها ويحطم المثل العليا في نفوس أبنائها. وفي ناحيتها الاجتماعية بالإباحية في عاداتها وأخلاقها والتحلل من عقدة الفضائل الإنسانية التي ورثتها عن الغر الميامين من أسلافها، وبالتقليد الغربي يسري في مناحي حياتها سريان لعاب الأفعى فيسمم دماءها، ويعكر صفو هنائها. وبالقوانين الوضعية التي لا تزجر مجرمًا، ولا تؤدب معتديًا، ولا ترد ظالمًا ولا تغني يومًا من الأيام غناء القوانين السماوية التي وضعها خالق الخلق ومالك الملك... وبفوضى في سياسة التعليم والتربية بها، تحول دون التوجه الصحيح لنشأتها ورجال مستقبلها وحملة أمانة النهوض بها. وفي ناحيتها النفسية بيأس قاتل، وخمول مميت، وجبن فاضح تكف الأيدي عن البذل، وتقف حجابًا دون التضحية وتخرج الأمة من صفوف المجاهدين إلى صفوف اللاهين اللاعبين»[٤].

---

(٤) «دعوتنا» في «مجموعة رسائل»: ٢٦.

إن هناك مجموعة من الأمراض التي أصابت جسد الأُمّة الإسلامية، فجعلت هذا الجسد غير قادر على الحركة، ومواجهة التحدي الغربي الذي أخذ ينخر في عظام الأمّة الإسلامية نخرًا يؤدي إلى ضياع هويتها الإسلامية مواجهة فعالة، يقول حسن البنّا: «كونوا صرحاء في الجواب، وسَتَرَوْن الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نُظُم تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه، ولا تعتمد عليه: نظام الحكم الداخلي، نظام العلاقات الدولية، نظام القضاء، نظام الدفاع والجندية، نظام المال والاقتصاد للدولة والأفراد، نظام الثقافة والتعليم بل نظام الأُسْرة والبيت، بل نظام الفرد في سلوكه الخاص، والروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين ويشكل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام»[٥].

ويواصل «البنا» تحليله للأوضاع المصرية، فقد اشتد فيها تيار موجة التحلل في النفوس وفي الآراء والأفكار باسم التحرر العقلي، ثم في المسالك والأخلاق والأعمال باسم التحرر الشخصي فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية وجارفة، لا يثبت أمامها شيء، تساعد عليها الحوادث والظروف، فلقد قامت تركيا بانقلابها الكمالي، وأعلن مصطفى كمال باشا إلغاء الخلافة، وفصل الدولة عن الدين في أمّة كانت إلى بضع سنوات في عرف الدنيا جميعًا مقر أمير المؤمنين، واندفعت الحكومة التركية في هذا السبيل في كل مظاهر الحياة، كما تحولت الجامعة المصرية من معهد أهلي إلى جامعة حكومية تديرها الدولة، وكان للبحث الجامعي والحياة الجامعية في تلك الفترة صورة غريبة مضمونها: أن الجامعة لن تكون جامعة علمانية إلا إذا هاجمت الدين، وحاربت التقاليد الاجتماعية المستمدة منه، واندفعت وراء التفكير المادي المنقول عن الغرب بحذافيره، كما أُنشئ في مصر ما يسمى «بالمجمع الفكري» تلقى فيه خطب تهاجم الأديان القديمة وتبشر بوحي جديد، وظهرت كتب ومجلات كل ما فيها ينضح بهذا التفكير الذي

(٥) «الإخوان المسلمون تحت راية القرآن» في «مجموعة رسائل»: ٩٦ ـ ٩٧.
قارن: **مذكرات الدعوة والداعية**: ١٤١.

لا هدف له إلا إضعاف أثر أي دين أو القضاء عليه في نفوس الشعب. وفي الجملة فهناك غزو غربي عنيف مسلح بكل الأسلحة الماضية الفتاكة من المال والجاه، والمظهر والمتعة ووسائل القوة[٦].

إن هذا الاغتراب الذي يعانيه الإسلام بين أهله أو يعانيه المسلمون في ظل أوضاع تنافي شريعتهم هو الذي دفع سيد قطب الذي أسس فصيلاً جديدًا في الحركة الإسلامية فيما بعد إلى دمغ هذه المجتمعات بالجاهلية، إذ يقول: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله»[٧]. ويقول كذلك: «إن واقع البشرية اليوم يتفق مع واقعها قبل الإسلام في الصفة الرئيسية المميزة للجاهلية: صفة عبودية البشر للبشر ـ في صورة من الصور ـ وعبادة الإنسان لهواه، واتخاذه إلهًا من دون الله، ورفضه لألوهية الله سبحانه في الأرض وفي حياة الناس الواقعية، سواء اعترف بوجود الله أم لم يعترف، ما دام يغتصب اختصاص الله في الحاكمية، ويدعيه للبشر في صورة من الصور، ومهما تعددت أشكال الأنظمة والأوضاع، فإنها تلتقي في هذه الصفة الرئيسية المميزة للجاهلية. إنه تعدد في الأشكال المتغيرة مع التوحد في الصفة الثابتة، ومن ثم فهي الجاهلية التي ينكرها الإسلام أصلاً، ولا يعترف بحقها في الوجود ابتداء، ولا بشرعيتها في مواجهة خصائص الألوهية

---

(٦) انظر: مذكرات الدعوة والداعية: ٥٣ ـ ٥٤.
«بين الأمس واليوم» في «مجموعة رسائل»: ١٨٣.
(٧) معالم في الطريق: ١٠.

المدعاة»[٨]. ونجد مثل ذلك لدى محمد قطب أيضًا[٩].

وفي الجملة، فإن باعث الإحياء الأول - في رؤية إحدى فصائل هذا التيار - يتمثل في مجموعة من الأمراض والمشكلات التي ألمت بالمجتمع الإسلامي داخليًا، تلك الأمراض التي أدت إلى إبعاد الإسلام وعزله عن التطبيق العملي في واقع التربة المصرية، وإفساح المجال لتأثيرات الأفكار الغربية فيها: فهناك فساد في السياسة، وفساد في التربية والتعليم، وفساد في القيم الأخلاقية وانتشار وشيوع خطيران لمجموعة من الآفات والرذائل والعادات الاجتماعية التي تتعارض مع قيم الإسلام وتعاليمه.

ففي البيئة المصرية على وجه الخصوص - كما يلاحظ هذا الفريق من رجال التيار الإحيائي - بدأ الفكر الغربي يروج على نحو يهدد مقوماتها الإسلامية الأصلية، ومن هذه الوجهة يعد الإحياء الديني الذي ظهر خلال القرن الحالي مرتبطًا بجماعة «الإخوان المسلمون» رد فعل لحركة التغريب التي أخذت تتسلل رويدًا رويدًا إلى المجتمع الإسلامي في مصر منذ القرن الماضي، ثم برزت آثارها في القرن الحالي، وذلك من خلال منافذ ثلاثة: الأول، المدارس الحديثة على وفق مناهج «دانلوب» المستشار الإنكليزي في وزارة المعارف، ومناهج مدارس الإرساليات التبشيرية والأجنبية. والثاني، جماعة المقطم والمقتطف الصحفية ومن تحلق حولها من مفكرين والثالث، جماعة صحيفة، «الجريدة» ومن لف لفهم من رجال حزب الأمة وغيرهم. وكل هذه الجهات: إما أنها صدى لسياسيات أوروبية صريحة «كدانلوب» وأصحاب المقطم والمقتطف، وإمّا أنها تصدر عن فئة مصرية ذات روابط قوية بالسياسة الإنكليزية أو بالتوجه الفكري الأوروبي بعامة «كحزب الأمّة»، وطوائف أخرى متفرقة في أنحاء مختلفة من جسم المجتمع المصري

---

(٨) **مقومات التصور الإسلامي**: ٢٣.

(٩) انظر: **في النفس والمجتمع**: ٩.

هل نحن مسلمون: ١٠٩ وما بعدها.

جاهلية القرن العشرين: ٤٢ وما بعدها.

المثخن بالجراح والعلل[١٠].

لقد بدأ الفكر الغربي ينغرس في التربة المصرية متمثلاً في نظرياته الاجتماعية والفلسفية والسياسية، وقد بدأ هذا تدريجيًا على يد الصحفيين الشوام وأنصارهم من المصريين، ولكنه تزايد وترسخ في البيئة المصرية، بحيث «لم يعد الأمر تنظيمًا أو نمطًا يؤخذ أو مطلبًا يستعار، ولكنه صار مذاهب ونظريات وأدبًا وشعرًا. . . إلخ، صار أساسًا نظريًا وعقليًا ووجدانيًا متكاملاً. هنا لم يعد الأمر أمر محاكاة في بناء بيت أو أسلوب حياة أو رتقًا لفتوق، ولكنه صار إنشاء لأرض حضارية وفكرية جديدة وغرسًا جديدًا بمعايير جديدة، وأسسًا جديدة للتقويم وأنماط التفكير»[١١]. وهكذا نجد أن الفكر الغربي كنظريات سياسية واجتماعية، وكمعيار للاحتكام وكمصدر للشرعية، بدأ ينغرس في التربة المصرية وينمو فيها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[١٢]. وفي تلك الفترة نلاحظ أن دعاة العلمانية لم يعودوا أمثال شبلي شميل وفرح أنطون. وآل نمر، بل صاروا أمثال طه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمود عزمي ومنصور فهمي خاصة في مرحلته الأولى[١٣]، ومن ثم فإن النظر الفكري المعارض لاتصال الإسلام بنظام الحياة وبالدولة، قد انزرع في البيئة المصرية نفسها، وأورقت بفروعه أشجار مصرية، وقد ظهر ذلك أظهر ما يكون منذ سنة ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م بعد أن ألغيت الخلافةُ وتحوّلتْ من رابطة التقاء تاريخي إلى شعار يلعب به الملك فؤاد ضد معارضيه السياسيين وبعد أن تحوّلت ثورة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م من المد الشعبي الفسيح الثائر إلى نظام سياسي شبه مستقر في ظل دستور ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م واتخذت طابعًا علمانيًا، وبعد أن رفعت راية العلمانية في تركيا، وبدأت حركات التبشير

---

(١٠) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٤.

(١١) السابق.

(١٢) السابق: ٣٥ ـ ٣٦.

(١٣) انظر: د. محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر والسياسة**: ١١ وما بعدها.
د. محمد عمارة: **الاستقلال الحضاري**: ١٩ ـ ٢٠، ١٤٧.

واتجاهات التغريب تنشط في مصر، وقد أسكرتها نشوة هذا التبدل الكبير الحادث[١٤].

ولقد عمل حزب الوفد ـ وكذا حزب الأمّة ـ وبصفة خاصة في بدايته على استمالة الشعور الديني والسياسي، وإن كان من الناحية العملية صاحب منزع علماني، يبتعد عن التوجه الإسلامي في صوره التطبيقية[١٥]، ويبتعد نوعًا ما عن أي دعوة لانتماء مصري أشمل إسلاميًا كان أم عربيًا، وهو تيار يمكن أن يسمى بالعلمانية الوطنية، الذي دعا إليه طائفة من الوطنيين أبناء المؤسسات الحديثة ذات المناهج الوافدة، ومن هنا، التفت الطموح المصري من الشرق إلى الغرب يختار من أنساق الغرب أسس نظرته للاستقلال والنهضة[١٦]. هذه الظروف التي ألمت بالواقع المصري، وهي ظروف أدت إلى شيوع التغريب والعلمانية الوطنية، التي ظهرت بشكل واضح بعد ثورة ١٣٣٧ هـ/ ١٩١٩م، وتبني حزب الوفد لهذا الاتجاه العلماني على يد جماعة من الساسة والمفكرين الوطنيين الذين تشبعوا بالثقافة الغربية، وتمثلوها كأداة للنهضة في شتى مناحيها، بالإضافة إلى الآثار السلبية التي نتجت عن إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا، وشيوع الدعوات القومية الإقليمية التي قامت على أساس علماني[١٧]. هذه

---

(١٤) انظر: رمزي ميخائيل: **الوحدة الوطنية في ثورة ١٩١٩**: ١٦ وما بعدها.
د. لطيفة محمد سالم: **فاروق وسقوط الملكية في مصر**: ٧٤١ وما بعدها.
عبد الرحمن الرافعي: **في أعقاب الثورة المصرية**: ١/ ٣٨٢ وما بعدها.
د. حسين مؤنس: **دراسات في ثورة ١٩١٩**: ١٩٧ وما بعدها.
طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٧.

(١٥) انظر: د. لطيفة محمد سالم: **فاروق وسقوط الملكية في مصر**: ٤٥، ٧٣٦.
رمزي ميخائيل جيد: **الوحدة الوطنية**: ١٦.

(١٦) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٧.
د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٠٨.
محمد قطب: **هل نحن مسلمون**: ١٣٢ وما بعدها.

(١٧) انظر: أنور عبد الملك: **ريح الشرق**: ١٦٥ وما بعدها.
الإبداع والمشروع الحضاري: ١٨٣.
د. عاصم أحمد: **مصر في الحرب العالمية الثانية**: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

الظروف ترتب عليها تدريجيًا إقصاء تعاليم الإسلام عن شتى مناحي الحياة، ودعوة إلى الاتجاه للغرب للأخذ بنظمه، وفي ظل هذه الظروف ظهرت الدعوة التي صارت تيارًا واضحًا في الحياة الفكرية المصرية، إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية كرد فعل ضد تأثير الغرب: سياسيًا وثقافيًا. يقول طارق البشري: «فلما وفد الوافد الأوروبي وعمل على إقصاء الإسلام من الأرواح والعقول والنظم، ظهرت الدعوة إلى مطلق الإسلام متسمية باسمه العام»(١٨).

ولا يعني هذا أن الدعوة إلى العودة إلى الإسلام، كانت دعوة طارئة وليدة ظروف ناشئة، ذلك أن التيار الإسلامي كان هو الأصل، وهو لم يكن بعيدًا عن السياسة، بل كان المورد الوحيد لها على عهد محمد علي، إذ لم يكن مشروع «محمد علي» مشروعًا علمانيًا. صحيح أنه اتجه إلى الغرب، ولكنه أخذ منه الأدوات والأبنية دون الأطر الفكرية والنظرية، ولم يتميز التيار الوطني عن التيار الإسلامي إلا بعد ثورة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م التي أخذت طابعًا علمانيًا، وبعد قيام النظام الليبرالي منذ سنة ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م تقريبًا(١٩).

ويوضّح باحث متوفر على هذه الفترة من تاريخنا، الأسباب الرئيسية لظهور حركة الإحياء الديني أو الصحوة الإسلامية في مصر، قائلاً: «تبدو لي تلك الأسباب العامة في أنه بعد حلول الوفد محل الحزب الوطني في قيادة الحركة الوطنية، لم يعد للإسلام تعبير سياسي بالدرجة المعقولة، فضلاً عما أسفرت عنه ظروف ما بعد الحرب العالمية من إقصاء شبه عام للإسلام السياسي، وما ترتب على إلغاء الخلافة وضياع الدولة العثمانية من اقتسام البلاد العربية الإسلامية وإرث الدول الغربية لها، مما استوجب البحث عن وعاء جامع لحركات التحرر والمقاومة، وما ترتب على نظام كمال أتاتورك

---

(١٨) انظر: طارق البشري: الحركة السياسية: ٣٩.

(١٩) انظر: د. محمد عمارة: **العلمانية ونهضتنا الحديثة**: ١٢٢.
طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٣٩.

من خروج تركيا نفسها عن الحوزة الإسلامية بخطوات بالغة الغلو في التغريب، ثم ظهور قضية فلسطين التي لفتت أنظار المصريين إلى وثيق روابطهم بها من حيث الإسلام والعروبة، ثم مقاومة النزعة التغريبية التي ضربت أطنابها في مصر، سيما بعد ظهور التيار العلماني الوطني، واكتسابه شرعيته الوطنية في ثورة ١٩١٩، ووجد الاتجاه الإسلامي في نمو نزعة التغريب ما يفت في عضد الهوية الشعبية المصرية المكافحة، ويضعف قوة الانتماء والتماسك»[٢٠].

وفي الجملة، فإن هناك مجموعة من التحديات الداخلية والخارجية التي واجهت العالم الإسلامي في العصر الحديث تكاتفت على جعل الإسلام مغتربًا في أرضه، إذ عملت على إقصائه عن مختلف أوجه النشاط العملية، وبصفة خاصة النشاط السياسي الذي اصطبغ بطابع غربي، غرس في البيئة المصرية بواسطة الاستعمار الإنكليزي وأدواته التي تلقت الثقافة الغربية الوافدة، وتعاملت مع الاستعمار السياسي ـ الثقافي: إما صراحة على النحو الذي نجده لدى بعض الشوام، مثل: شبلي شميل، وفرح أنطون، وفارس نمر، وجورجي زيدان. وإما خفية على النحو الذي نجده لدى حزب الأمة وجماعة الجريدة التي تلقت تعليمًا غربيًا، وتشبعت بالثقافة الغربية الوافدة التي عملت على إقصاء الإسلام، وبصفة خاصة الجانب السياسي منه. وذلك من خلال الدعوة إلى القومية المصرية الفرعونية كانتماء إقليمي، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة عمليًا ـ فالدين لله والوطن للجميع ـ ورفض فكرة الانتماء العربي أو الإسلامي، وهو أمر لم يقتصر على الشوام فحسب، بل امتد إلى بعض المصريين، أمثال: أحمد لطفي السيد، وطه حسين، ومحمود عزمي، وعلي عبد الرازق، وإسماعيل مظهر، وغير هؤلاء كثير من الذين تلقوا تعليمًا غربيًا، وارتبطوا بالغرب كمصدر فكري وحضاري تقوم على أساسه النهضة المصرية[٢١].

---

(٢٠) الحركة السياسية: ٤٠.

(٢١) انظر: ٦٠٨ من هذا البحث.

ومن هنا، كانت الدعوة إلى بعث الإسلام من جديد تبدو كأنها دعوة موجهة إلى رفض الغرب: سياسيًا وثقافيًا. سياسيًا بالدعوة إلى التحرر السياسي من سلطات الاستعمار الغربي. وثقافيًا برفض المثل والأنظمة الغربية التي تتعارض مع المبادئ الإسلامية، تلك الأفكار التي انتقلت الدعوة لها من أيدي المسيحيين الشوام في مصر إلى أيدي المسلمين الليبراليين أنفسهم، الذين تملكوا الثقافة الغربية أو تملكتهم، وتعلموا على المنهج الغربي، واغتربوا عن ثقافتهم الأصيلة، واجتمعوا مع الشوام والاستعمار على إقصاء الإسلام عن مجاله الذي يعمل فيه بحكم طبيعته الخاصة أو تقليصه إلى حد ما، وهو تنظيم المجتمع والدولة[٢٢]. حقًا أن تنظيم الدولة ليس من الأصول الاعتقادية للإسلام، بل هو من أحكامه ونظمه العملية، ولكن هناك من الوظائف الأساسية ما لا يمكن أن يتحقق دينيًا إلا بوساطة الدولة الإسلامية، ومن هنا كانت الدعوة إلى الإسلام لمواجهة هذا التحدي الغربي الذي يهدف إلى إقصائه عن مختلف أنشطة الحياة، وبصفة خاصة عزله عن الدولة كليًا أو جزئيًا، وإقامة الدولة على أسس علمانية تعتبر الدين رابطة شخصية بين العبد وربه. ولقد أدى إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا على يد كمال أتاتورك، ودعوته إلى العلمانية واتخاذه الغرب نموذجًا حضاريًا، بالإضافة إلى وقوع أغلب مناطق العالم الإسلامي تحت الاستعمار الغربي ثقافيًا وسياسيًا، وازدياد الدعوة إلى التغريب، واستلهام الغرب كنموذج فكري، إلى ظاهرة الإحياء الإسلامي كرد فعل طبيعي وكذلك الحال في مختلف بلدان العالم الإسلامي.

وبالتالي كانت الصحوة الإسلامية أو ذلك الإحياء استجابة حقيقية لمتطلبات واقع إسلامي مليء بالمفاسد والاختلالات الاجتماعية والسياسية والفكرية، التي أدت إلى تغييب الإسلام وجعله مغتربًا في بلاده التي يعيش فيها: تحت ضغط الغرب من جهة، وتحت ضغط جهل بعض أبنائه من جهة أخرى. إنها تعبير عن أزمة ألمت بالمجتمع الإسلامي في مرحلة معينة

---

(٢٢) See: Bernard Lewis: «*The Return of Islam*» in «The Religion and Politics in the Middle east» pp. 11-14, P.J. Vatikiotis. Islam and Statep p. 122.

من مراحل تطوره الفكري، توفرت أسبابها السياسية والثقافية، واستتبعت هذه الأزمة الدعوة إلى الإسلام كأداة أساسية لمواجهتها، وعلاج واقع مثخن بالتشوهات السياسية والاجتماعية والفكرية.

على أن بعض عوامل الإحياء الديني في مصر تعود إلى طبيعة المنهج الإسلامي ذاته كمنهج شامل للحياة. يقول البنا: «دعوتنا دعوة أجمع ما توصف به أنها «إسلامية» ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس، فإنا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعًا، ويفتي في كل شأن منها ويضع له نظامًا محكمًا دقيقًا، ولا يقف مكتوفًا أمام المشكلات الحيوية والنظم التي لا بد منها لإصلاح الناس»(٢٣). ويقول كذلك «إن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة، وإن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»(٢٤).

ويؤكد «سيد قطب» شمولية الإسلام لكافة شؤون الحياة من خلال حديثه عن الحاكمية التشريعية، إذ يقول: «إن طبيعة هذا الدين هي التي قضت بهذا، فهو دين يقوم كله على قاعدة الألوهية الواحدة، كل تنظيماته وكل تشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير... إن نظامه يتناول الحياة كلها، ويتولى شؤون البشرية كبيرها وصغيرها، وينظم حياة الإنسان ـ لا في الحياة الدنيا وحدها ولكن كذلك في الدار الآخرة، ولا في عالم الشهادة وحده ولكن كذلك في عالم الغيب المكنون عنها، ولا في المعاملات المادية الظاهرة وحدها ولكن كذلك في أعماق الضمير ودنيا السرائر والنوايا ـ فهو مؤسسة ضخمة هائلة شاسعة مترامية»(٢٥). إن هذه

---

(٢٣) دعوتنا: ١٦، قارن: «إلى أي شيء ندعو الناس» في «مجموعة رسائل»: ٦٠.
(٢٤) «رسالة المؤتمر الخامس» في «مجموعة رسائل»: ١٥٣.
(٢٥) معالم في الطريق: ٣٦.

الصحوة تعود إلى طبيعة الشريعة الإسلامية ذاتها، هذه الشريعة التي لم يستطع الاستعمار تغييبها تمامًا على الرغم من جهوده الفكرية والروحية والاجتماعية والسياسية، وهذه العقيدة في صلاحية الشريعة والارتباط بها هي التي حفظت للشعوب الإسلامية قوتها الكامنة، والذي يراجع جميع النهضات والانبعاثات التي قامت في هذه الرقعة لمقاومة الاستعمار يجدها تستند أصلاً إلى هذه العقيدة[٢٦]. وبالتالي فهناك في ضمير هذه الشعوب إحساس بطريق مستقيم يؤدي بها إلى العزة القومية وإلى العدالة الاجتماعية وإلى التخلص من الاستعمار والطغيان والفساد هو طريق الإسلام، وطريق التكتل على أساسه، وهو أمر تمليه الحقائق والوقائع، ويمليه الموقف الدولي، ويمليه حب البقاء، وتلتقي عليه العاطفة والمصلحة، ويتصل فيه الماضي بالحاضر، وتشير إليه خطوات الزمن ومقتضيات الحياة[٢٧]، وهو أمر يرتبط بصفة أساسية بخصائص المنهج الإسلامي الذي يهيمن على كافة مناشط الحياة ما يتصل منها بالدنيا وما يتصل منها بالآخرة[٢٨]. وقد أشار محمد قطب[٢٩]، ويوسف القرضاوي[٣٠] إلى مثل ذلك، بل هو أمر قرره بعض المستشرقين الذين أشاروا إلى أن الإسلام منذ بدايته الألى كان دينًا ودولة، ولا يمكن أن يعزل فيه ما هو ديني عما هو دنيويّ[٣١].

عامل ثالث أدى ـ وما يزال ـ إلى حركة الإحياء الديني في مصر المعاصرة، يتمثل في الإفلاس الأيديولوجي الذي يعيشه العالم اليوم، وهو ما يرجع في الحقيقة إلى فشل الحضارة الأوروبية ذات الطابع المادي في

---

(٢٦) انظر: **في التاريخ: فكرة ومنهاج**: ٨ ـ ٩.

(٢٧) السابق: ٦٢.

(٢٨) انظر: **مقومات التصور الإسلامي**: ٣٠ وما بعدها، **معالم في الطريق**: ٢٤ وما بعدها.

(٢٩) انظر: **هل نحن مسلمون**: ١٠ وما بعدها.

(٣٠) **الإطار العام للصحوة الإسلامية**: ٢٢ ـ ٢٣ في «الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي».

(٣١) See: Bernard Lewis «*The Return of Islam*» in «Religion and Politics» pp. 11-14, P.J. Vatikiotis: *Islam and State* p. 122.

توفير أسس الهدوء النفسي والروحي للإنسان، يقول حسن البنا: «إن مدنية الغرب التي زهت بجمالها العلمي حينًا من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه، تفلس الآن وتندحر، وتندك أصولها، وتنهدم نظمها وقواعدها، فهذه أصولها السياسية تقوضها الدكتاتوريات، وأصولها الاقتصادية تجتاحها الأزمات، ويشهد ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، وأصولها الاجتماعية تقضي عليها المبادئ الشاذة والثورات المندلعة في كل مكان، وقد حار القوم في علاج شأنها وضلوا السبيل. مؤتمراتهم تفشل، ومعاهداتهم تخرق، ومواثيقهم تمزق، وعصبة أممهم شبح لا روح فيه ولا نفوذ له، ويد العظيم فيهم توقع مع غيره ميثاق السلام والطمأنينة في ناحية، بينما تلطمه اليد الثانية في ناحية أخرى أقسى اللطمات، وهكذا أصبح العالم بفضل هذه السياسات الجائرة الطامعة كسفينة في وسط أليم، حار ربانها وهبت عليها العواصف من كل مكان. الإنسانية كلها معذبة شقية... فهي في أشد الحاجة إلى عذب من سؤر الإسلام الحنيف يغسل عنها أوضار الشقاء ويأخذ بها إلى السعادة»[٣٢].

ومهمة الإحياء الديني، هي أن يقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة، حضارة المتع والشهوات التي جرفت الشعوب الإسلامية، فأبعدتها عن زعامة النبي ﷺ وهداية القرآن، وحرمت العالم من أنوار هديها، وأخرت تقدمه مئات السنين، حتى تنحسر عن أرضنا ويبرأ من بلائها قومنا، ولسنا واقفين عند هذا الحد، بل سنلاحقها في أرضنا، وسنغزوها في عقر دارها، حتى يهتف العالم كله باسم النبي ﷺ وتوقن الدنيا كلها بتعاليم القرآن، وينتشر ظل الإسلام الوارف على الأرض، وحينئذ يتحقق للمسلم ما ينشده، فلا تكون فتنة ويكون الدين كله لله[٣٣].

ويفيض سيد قطب في بيان الإفلاس الأيديولوجي الذي تعانيه

---

(٣٢) «نحو النور» في «مجموعة رسائل»: ٥٩ ـ ٦٠، قارن: «الإخوان المسلمون تحت راية القرآن»: في «مجموعة رسائل»: ٩٨.

(٣٣) انظر: الإخوان المسلمون تحت راية القرآن: في «مجموعة رسائل»: ٩٩.

الأنظمة الحضارية الغربية التي تهيمن على العالم اليوم في المجال القيمي، فالبشرية تقف اليوم - في نظره - على حافة الهاوية بسبب إفلاسها في عالم القيم التي يمكن أن تنمو الحياة الإنسانية في ظلالها نموًا سليمًا وترقي ترقيًا صحيحًا، وهذا واضح كل الوضوح في العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من القيم، كذلك الحال في المعسكر الشرقي نفسه، فالنظريات الجماعية وفي مقدمتها الماركسية قد تراجعت تراجعًا واضحًا من ناحية الفكرة حتى لتكاد تنحصر الآن في الدولة وأنظمتها، وهي على العموم تناهض طبيعة الفطرة البشرية ومقتضياتها[٣٤]. وفي الجملة، فإن «قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديًا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية، ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره، لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة، لا بد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية - وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته، والإسلام وحده هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج»[٣٥]. هذا الإفلاس الأيديولوجي الذي تعانيه الحضارة اليوم لا يشير إليه رواد الصحوة الإسلامية فحسب، بل يشير إليه أبناء هذه الحضارة الغربية، ويحذرون من خطره الذي يؤدي إلى هدم هذه الحضارة وانهيارها[٣٦].

---

(٣٤) انظر: معالم في الطريق: ٣.

(٣٥) معالم في الطريق: ٤.

قارن: الإسلام ومشكلات الحضارة: ٣ وما بعدها، معركة الإسلام والرأسمالية: ٣٦ وما بعدها.

المستقبل لهذا الدين: ٨.

محمد قطب: معركة التقاليد: ٥٣ وما بعدها.

مفاهيم ينبغي أن تصحح: ٣٧٤ وما بعدها.

واقعنا المعاصر: ٥٣٦ وما بعدها.

(٣٦) See: Joseph A. Comilleri: *Civilization in Crisis:* pp. 30-117.

وترجع جماعة المسلمين أو «التكفير والهجرة» أسباب الصحوة الإسلامية إلى غياب شرع الله عن المجتمع، فالنظم التي تحكم الشعوب الإسلامية الآن مستمدة من غير شرع الله تعالى، وبالتالي فإن هذه المجتمعات المعاصرة قد فسقت عن أمر ربها، واتبعت كل شيطان مريد، وفي الجملة فإن الجاهلية المعاصرة تشمل كل مؤسسات الدولة[٣٧]، ومن هنا فإن المجتمع كشيء معنوي وكحكم عام، هو مجتمع كافر[٣٨]، وهذا أمر يقتضي الانسحاب من هذه المؤسسات الجاهلية المخالفة لأمر الله[٣٩]، وذلك بالهجرة إلى أرض غير الأرض وعبادة غير العبادة، تمهيدًا للانطلاق باسم الله في سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا[٤٠].

وترجع فصائل «الجهاد» التي تتخذ الجهاد أو أسلوب العنف المباشر مع السلطة الليبرالية أو الدولة الوطنية العلمانية ـ وإن لم تذهب في تكفير المجتمع المادي الذي بلغته سابقتها ـ وسيلة لتغيير الواقع وإقامة الدولة الإسلامية في مصر أسباب الإحياء الديني في النصف الثاني من القرن الحالي إلى عدة أسباب، منها:

٢ ـ أن الحركة الإسلامية هي امتداد لدعوة الإسلام، فهي من ثم قضاء الله النافذ ودفعه المستمر على مدار التاريخ، يقول كمال السعيد أبو حبيب: «إن الحركة الإسلامية هي استمرار قدري وكوني، أخذه الله على نفسه ليبقى خط الأنبياء والمرسلين والصالحين من العلماء المجددين على مر التاريخ. أول الأسباب لظهور الحركة الإسلامية الإحيائية هو قدر الله الذي لا يتغير ولا يتبدل»[٤١].

---

(٣٧) انظر: «النص الكامل لأقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا». في «النبي المسلح»: ١/ ٩٢.

(٣٨) السابق: ١٠٠.

(٣٩) السابق: ٩٦.

(٤٠) السابق: ٩٢.

(٤١) «وثيقة الإحياء الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ٢٢٦.

٢ ـ وبجانب العامل السابق، فهناك نظرتهم إلى طبيعة المنهج الإسلامي نفسه كمنهج شامل للحياة، بالإضافة إلى كونه معبرًا عن الفطرة الإنسانية، يقول عبود الزمر: «إن المنهج الإسلامي منهج متكامل الجوانب والأرجاء، وتظهر فاعليته المطلقة في معالجة القضايا الراهنة التي هي نتاج هذه الأنظمة العفنة من خلال تطبيق الإسلام كاملاً غير منقوص، تمامًا غير مجزوء ولا مؤجل... إن المنهج الإسلامي يتميز أيضًا بشمول النظرة وعمق الفكرة، ومثالية الواقع، وتوازن الحركة، وإيجابية التفاعل بين أفراده»[٤٢].

٣) وعامل ثالث يرجع إلى طبيعة الأُمّة الإسلامية ذاتها، من جهة كونها أُمّة تعتمد في الأساس على المنهج القرآني ومقاومة البدع الطارئة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول كمال السعيد: «إن هذه الأُمّة آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر... ومن ثم فلو رصدنا الحركة الإسلامية الإحيائية من خلال ظواهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمتمثلة في حرق قبور الأولياء الذين يحج إليهم عوام المسلمين، باذلين النذور، وسائلين جلب الخير ودفع الضرّ، وأيضًا تكسير حانات الخمر وحرقها... والدعوة إلى الثورة على النظام القائم والخروج عليه، من خلال منابر المساجد وصحف الحائط كل هذه الأعمال إنما تمثل في الموقف الأخير، اتخاذ موقف من المجتمع برمته، بحسبانه إعلانًا سافرًا عن الجاهلية بكل رموزها وأبعادها، وذلك يرجع في الأساس إلى طبيعة الأُمّة الإسلامية، التي يقوم وجودها الداخلي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر»[٤٣].

٤) يرتبط هذا العامل بما سيطر على العالم الإسلامي من أنظمة جاهلية في كتابات أرباب هذا التيار، فالعالم اليوم تحكمه الأنظمة الكفرية التي ما أنزل الله بها من سلطان، أما حكام العالم الإسلامي الذين نادوا

(٤٢) «منهج جماعة الجهاد الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ١١٨.
(٤٣) «وثيقة الإحياء الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

بالولاء للشرق أو للغرب، فقد نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، ورفعوا لواء الديمقراطية تارة، فنادوا بالعلمانية والوطنية والقومية والحرية الشخصية والتبرج والاختلاط، فانهار الاقتصاد وانحدرت الأخلاق، وضاعت الحريات، ثم بادروا إلى رفع راية الاشتراكية تارة، ودعوا إلى التقدم والرقي والوحدة وتحرير فلسطين، فلا الجوع سد من رمق ولا عادت إلينا فلسطين، وبالتالي فليس أمام الأمّة الإسلامية كي تستعيد مجدها سوى أن تنسلخ من تحت إمرة الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله[٤٤].

أضف إلى ما تقدم عجز الأنظمة السياسية التي تسود العالم الإسلامي عن تحقيق أي نجاح على المستوى الاقتصادي، بحيث تفاقمت المشاكل إلى حد أرهق المرافق الحيوية الحياتية التي لا تمكن الحياة بدونها. كما أنها على المستوى السياسي عجزت عن حماية أراضيها أمام موجات الغزو الخارجية والاستسلام للحلول الانهزامية. وعلى المستوى الاجتماعي فقد فشلت هذه الأنظمة أيضًا في حماية الكرامة الإنسانية لمواطنيها بدعوى الشرعية الثورية، كما فشلت أيضًا في تحقيق الحد الأدنى للمستوى المعيشي اللائق لمواطنيها[٤٥]، كل ذلك دفع عناصر عديدة في المجتمع للبحث عن طريق جديد، ويَصْدق هذا على مصر كما يصدق على غيرها من دول المنطقة.

---

(٤٤) انظر: عبود الزمر: «نهج جماعة الجهاد الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ١١٥ - ١١٦.

محمد عبد السلام فرج: «الفريضة الغائبة» في «النبي المسلح»: ٢/ ١٣٠.

عاصم عبد الماجد: «صفحات من ميثاق العمل الإسلامي»: في «النبي المسلح»: ٢/ ١٦٦.

د. عمر عبد الرحمن: **كلمة حق**: ٧٩ وما بعدها.

(٤٥) انظر: كمال السعيد أبو حبيب: «وثيقة الإحياء الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ٢٢٩.

عاصم عبد الماجد «صفحات من ميثاق العمل الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ١٧٢.

عبود الزمر: «منهج جماعة الجهاد الإسلامي» في «النبي المسلح»: ٢/ ١١٠ وما بعدها.

١ ـ ب ـ الرؤية الليبرالية العربية والماركسية

سوف نشير هنا إلى الرؤية العربية بصورتيها الليبرالية والماركسية لعوامل الإحياء الديني في مصر، وهي في مجملها تعود لدى الماركسيين إلى التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية، طبقًا لمنهجهم الفكري وكذلك إلى تأثيرات الثورة الإيرانية، كما تعود لدى بعض الباحثين الليبراليين إلى هذه الظروف الاقتصادية بالإضافة إلى بعض الظروف الثقافية والسياسية، وقد تلتقي هذه الرؤية الأخيرة في بعض النقاط مع الرؤية الغربية ـ كما سيأتي واضحًا عند الحديث عن الرؤية الغربية لعوامل الإحياء الديني في مصر ـ وأحيانًا مع الرؤية الماركسية، وكذلك مع موقف التيار الإسلامي من نفسه، ومزية هذه الرؤية الليبرالية أنها لا تعبر عن رؤية ماركسية تمامًا، كما أنها لا تعبر عن رؤية إسلامية تمامًا، وإنما موقفها خليط من هذه الآراء جميعًا.

تعود عوامل الإحياء الديني في الرؤية الماركسية إلى أمور ثلاثة: الأول، يتعلق بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية. والثاني: يتعلق بوضع قوى المعارضة غير الدينية في هذه البلاد. والثالث، يرتبط بتأثيرات الثورة الإيرانية[٤٦].

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلدان الإسلامية

هناك سمات مشتركة تجمع بين الدول الإسلامية، فهي دول متخلّفة وتابعة، بالإضافة إلى الفوارق الاجتماعية الشاسعة في هذه البلاد، وهذه السمات وانعكاساتها شكلت أهم دوافع الإحياء الإسلامي، فتخلف التنمية تجسيد لإخفاق النظم الحاكمة في حل مشكلة التنمية والتحديث، ومن ثم فقد أصبح الطريق مفتوحًا موضوعيًا أمام قوى أُخرى لتقوم بمهمة عملية التحديث. وفي مثل هذا الإطار من المنطق أن تنشط أشكال المعارضة المختلفة لمثل هذه النظم، إلا أنه في ضوء أزمة قوى المعارضة غير الدينية،

(٤٦) انظر: السيد زهرة: «حركة الإحياء الديني» في «السياسة الدولية» (عدد «٦١» سنة ١٩٨١): ٨٦.

اليسارية منها بالذات، من المنطقي أن تشهد هذه البلاد مثل هذا المد للحركات الإسلامية. ويرتبط بأزمة التنمية في هذه البلاد مشكلة نظرية التنمية فيها، وفي ظل فشل أنظمة الحكم في البلاد العربية في صياغة نظرية تنموية، يكون من السهل مرة أخرى أن تبرز في المقدمة الحركات الإسلامية بمفاهيمها حول نظرية الإسلام الشاملة، بالإضافة إلى أن تبعية هذه البلاد تشكل عاملاً هامًا من عوامل بروز حركة الإحياء الديني، فلقد صاحب عملية التنمية على منهج غربي اجتثاث تدريجي لقيم وثقافة البلاد المحلية، لتحل محلها قيم غربية، وفي مثل هذا الوضع من السهل فهم تنامي حركات دينية تدعو إلى الأخذ بالقِيَم الأصلية للحضارة الإسلامية[٤٧].

وفي حالة مصر، كان الانفتاح الاقتصادي هو العلامة الأُولى، فبدلاً من القطع البنيوي مع الاحتكارات الأجنبية، أصبح الاندماج في الدورة الرأسمالية من موقع التخلف والفقر والضعف، هو نظام الحكم الجديد، الذي استوجب تغييرًا اجتماعيًا واسعًا لمصلحة الإثراء الطفيلي والنمط الاستهلاكي والاعتماد على التجارة الربوية بمختلف أشكالها من استيراد وتصدير، وتهريب، ورشوة واختلاس، وتجارة في العملة، وانتشار للمخدرات. وهي أمور استتبعت نظامًا جديدًا للقيم بمقتضاه زادت معدلات الجريمة، ووُلِدَتْ أنواعٌ جديدة منها، وفي ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي لا يبدو لها في الأفق حل، وفي ظل الاستفزاز الاجتماعي الصارخ من جانب الشرائح المستفيدة، كان الاتجاه المتزايد نحو الدين أولاً، ثم الإسلام ثانيًا أمرًا طبيعيًا»[٤٨].

وقد أسهمت في ذلك الهجرة إلى بلاد النفط، وهي بلدان تملك واقعًا اجتماعيًا محافظًا، فإن المهاجر إلى هناك يعود وقد اقتنع برابطة ما بين

---

(٤٧) انظر: السابق: ٨٧ ـ ٨٧، أكرم شحيدة: بواعث نهوض الشعور الديني في «الوحدة» عدد «٩٦» سنة ١٩٩٢): ٥٥ ـ ٦٧.

(٤٨) انظر: د. غالي شكري «العرب بين السياسة والدين» **قضايا فكرية ١٩٨٦)**: ٩٤.

حياة هذا النمط وبين الثراء والرفاهية في حل مشكلاته الاجتماعية والاقتصادية[٤٩]، بالإضافة إلى أن هذه البلاد النفطية غير مسموح فيها بأي عمل سياسي سوى العمل الإسلامي، والمقصود به نشاط الجماعات المنفية اضطرارًا أو اختيارًا من فرق الإسلام السياسي، التي تتخذ لها مراكز خارجية للتمويل والتخطيط[٥٠]. وفي الجملة، فإن الجماعات الإسلامية تتولد عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية في بلادنا كقوة رفض ومعارضة لها[٥١]، فينبغي أن تفسر في ضوء التخلف الشامل الذي طرأ على العالم الإسلامي وعلى العالم العربي[٥٢]، وبالإضافة إلى الجهل والتخلف فهي نكسة خطيرة على الإسلام والمسلمين تجرِّد الدين من بُعْده الروحي والأخلاقي وتُدَحْرجه إلى مصاف الأيديولوجيات السياسية، كما أنها مؤشر على عودة المقدس، وعلى الحاجة إلى معنى في ظل حضارة مادية لا قيمة فيها إلا للمال، وصعوبة تغيير العقليات، وبوطأة الموروث التاريخي، ومدى القهر المسلط على الشعوب الإسلامية[٥٣].

أضف إلى ذلك التعاسة التاريخية والاجتماعية التي جعلت فكر هذا التيار يستند إلى المطلق (أي الله) ولما كانت فكرة «الله» تفتقر إلى مضمون سياسي ديمقراطي أو مضمون اجتماعي يتسم برؤية نظرية محددة، فإنه لا يقبل أن يتحقق في الواقع الاجتماعي إلا كمطلق، ومعنى ذلك أن هذا

---

(٤٩) انظر: د. رفعت السعيد: «الإسلام السياسي» في «**قضايا فكرية**» سنة ١٩٨٦: ٢٠.

(٥٠) انظر: د. غالي شكري: العرب بين السياسة والدين: في **قضايا فكرية** ١٩٨٦: ٩٥.

د. محمد السيد سعيد: اليسار المصري ومشكلة الجماعات الإسلامية في جريدة «**الأهالي**» عدد: ٢١/ ١١/ ١٩٨٤: ٥.

(٥١) انظر: محمود أمين العالم: الدين والسياسة في «**قضايا فكرية**» سنة ١٩٨٦: ١٢.

(٥٢) انظر: د. فؤاد زكريا: **الصحوة في ميزان العقل**: ٣١.

(٥٣) انظر: عبد المجيد الشرفي: «الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه» في **الوحدة** عدد: ٩٦ سنة ١٩٩٢: ٤٧.

التيار لا يقبل تجسيد تصوراته في المجال الروحي فقط، بل يريد لها أن تتحقق فكريًا وسياسيًا واجتماعيًا فتصبح اتجاهات الفكر دينية، وهذا أمر ليس في وسع أي كائن أن يحققه، خاصة وأن البعد الاجتماعي لدى هذا التيار عاجز عن دفع عجلة التقدم الاجتماعي(٥٤)، فالفكر الإسلامي أو الإسلام ـ بتعبير أدق ـ لا يعبر عن حضارة متكاملة، إذ إن واقع العالم الإسلامي في غاية السوء، وليس يمكن أن يكون الإسلام بديلاً حضاريًا للغرب، إذ ليس بقادر على تقديم نفسه كبديل حضاري للحضارة الأوروبية(٥٥).

وتعود الأسباب الأساسية التي أدت إلى نشأة هذا التيار ـ الذي بدأ في أول أمره بجماعة «الإخوان المسلمون» إلى الظروف الاجتماعية والثقافية التي أدت إلى بزوغ التوجه الديني السياسي لدى حسن البنا نتيجة للصراعات والتناقضات الاجتماعية والثقافية: صراع بين العلم وحركة التنوير والقوى المحافظة التقليدية، والصراع بين الوطنيين المصريين وبين دعاة الخلافة الإسلامية، وصراع بين التبشير والتبشير المضاد، والتناقض بين دعاة الغربية والمتوسطية وبين رافضيها، والصراع بين التجديد والتقليد، ودور الدين في لعبة السياسية بين المؤيدين لذلك والرافضين له(٥٦)، بل تصل أحيانًا إلى حد تفسير نشأة هذه التيارات، وبصفة خاصة تيار الجماعة الأم ـ «الإخوان المسلمون» ـ بالتواطؤ الاستعماري(٥٧).

---

(٥٤) حلمي شلبي: «التمزق الفكري والروحي في مصر» في **الوحدة** عدد ٩٦ سنة ١٩٩٢: ٨٥.

(٥٥) د. يحيى الرخاوي: حضارة بديلة كيف؟ (جريدة **الأهرام القاهرية** عدد ١٦/١/١٩٨٤): ٥.

(٥٦) انظر: د. رفعت السعيد: **قادة العمل السياسي في مصر**، رؤية عصرية. حسن البنا: متى، وكيف، ولماذا: ٢٥.

(٥٧) انظر: السابق: ٩٦ ـ ٩٧.

د. عفاف لطفي السيد: **تجربة مصر الليبرالية**: ٣٤٨.

٢ ـ أزمة قوى المعارضة غير الدينية

هو أمر يتعلق بإخفاق قوى المعارضة غير الدينية، واليسارية منها بصفة خاصة في البلاد الإسلامية، إخفاقها في معالجة معضلات التخلف والتنمية في هذه البلاد، وإخفاقها في تمثل واستيعاب الثقافة الإسلامية لبلادها والتعامل معها، وإخفاقها في اكتساب قواعد جماهيرية واسعة وفي ظل وضعية هذا الإخفاق من السهل أن تفقد الجماهير ثقتها في مثل هذه القوى، الأمر الذي يفسح الطريق بلا شك أمام نهوض الحركات الإسلامية، ويتيح إمكانيات أكبر لاستقطابها لقواعد جماهيرية واسعة[٥٨]. وفي الجملة، فإن جزءًا من الشروط الموضوعية لتصاعد نفوذ الجماعات الإسلامية يعود إلى عجز اليسار نفسه عن صياغة بديل جماهيري[٥٩].

٣ ـ تأثير الثورة الإيرانية

وهو أثر حاسم، ذو دلالة بالغة فيما يتعلق بحركة النهوض الإسلامية في الفترة الأخيرة وقد اتخذ ذلك أبعادًا متعددة:

١ ـ أثبتت الثورة الإيرانية بشكل عملي أنه يمكن في ظل أوضاع العصر الراهنة إقامة حكومة إسلامية وفقًا لأسس إسلامية.

٢ ـ أجابت الثورة الإيرانية على تساؤل يشكل أهمية بالغة للمد الإسلامي والحركات الإسلامية السياسية، وهو كيف يمكن استخدام المقولات الإسلامية في بناء حركة سياسية قادرة على النضال الفعال ضد السلطة القائمة، وقادرة على إسقاط هذه السلطة في النهاية، وإقامة نظام حكم إسلامي وفقًا للتصورات الإسلامية.

٣ ـ قدمت الثورة الإيرانية للحركات الإسلامية رصيدًا هائلاً لكيفية صياغة أدوات صنع الجماهير الإسلامية، وكيف يمكن استخدام هذه

(٥٨) انظر: السيد زهرة: «حركة الإحياء الديني» في (السياسة الدولية عدد «٦١» سنة ١٩٨١).

(٥٩) انظر: د. محمد السيد سعيد: «اليسار المصري» في (جريدة الأهالي عدد ٢١/ ١١/ ١٩٨٤: ٥.

ويذهب أحد أرباب الاتجاه الماركسي إلى تفسير ظاهرة الإحياء الديني بالإحساس بالاغتراب أمام المنجزات التكنولوجية الخارقة، التي أفضى إليها التقدم العلمي الحديث، فمع تقدم العلوم وانتشار العقلانية تبرز باستمرار مشكلات إنسانية جديدة، تسهم في إنعاش الظاهرة الدينية[٦١].

كذلك، فإن هناك بعض الظروف السياسية المحلية التي ألمت بمصر على وجه الخصوص إذ عجزت التجربة الناصرية عن الاستمرار، وعن إيجاد مخرج حقيقي للمجتمع، وانتهت بحالة من الإحباط السياسي والاقتصادي والاجتماعي، الذي خلق مجالاً للأخذ بالتجربة الإسلامية بعد فشل الرأسمالية والاشتراكية[٦٢]. وفي عصر السادات لم يؤدِّ الصلح مع العدو الصهيوني إلى السلام والرخاء والديمقراطية، وهي الشعارات التي رفعها السادات في وجه المعارضين لزيارة القدس المحتلة واتفاقيات كامب ديفيد، وتطبيع العلاقات مع إسرائيل، فلم نحصل على السلام، بل ازداد العدو إيغالاً في البلاد العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووي العراقي إلى حمام الشط في تونس وضم القدس الشرقية والجولان إلى الكيان الصهيوني، ولم نحصل على الرخاء بل تفاقمت أزمة رغيف الخبز وأزمة الديون، وعجز ميزان المدفوعات. وكان من اليسير في مقابل تفريغ الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطني، أن يجد الإسلام السياسي الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع ديني، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام[٦٣].

---

(٦٠) انظر: السيد زهرة: «حركة الإحياء الديني» في (**السياسة الدولية عدد ٦١ سنة ٨١**): ٨٨.

(٦١) انظر: محمود أمين العالم: «الدين والسياسة» في (**قضايا فكرية سنة ١٩٨٦**): ٧.

(٦٢) انظر: د. رفعت السعيد: «الإسلام السياسي» في (**قضايا فكرية سنة ١٩٨٦**): ٢٠.

(٦٣) انظر: د. غالي شكري: «العرب بين الدين والسياسة» في «**قضايا فكرية**» ١٩٨٦): ٩٤.

ويضيف البعض إلى ذلك خصوصية الإسلام في مصر، إذ تتسع دائرة تأثيره في ظل ظروف سياسية واجتماعية محددة، الأمر الذي يدفع بالبعض إلى الانتماء إليه للاستقواء به في حلبة صراع سياسي حاد(٦٤). هذا بالإضافة إلى الترف المبالغ فيه الذي يرتبط بالاتجاه إلى تقليد المجتمعات الغربية في المأكل والملبس والتصرفات، وفي ظل نقص الوعي الطبقي، يكون من السهل الربط بين الثراء الفاحش والمسلك الغربي، الذي ربما كان مخالفًا للتقاليد الاجتماعية، ومن ثم ينمو الإحساس بمقاومة هذه الظاهرة الخارجية بالاتجاه نحو التشدد الديني، والدعوة لدولة إسلامية(٦٥).

وصفوة القول أن الوجهة الماركسية ترد عوامل الصحوة الإسلامية في أول أمرها ـ على يد جماعة «الإخوان المسلمون» ـ إلى التناقضات الاجتماعية، والثقافية، والسياسية في تلك الفترة، أما في حقبة السبعينيات والثمانينيات، فإنها ترجع عوامل الصحوة إلى الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي وجدت في المجتمع المصري، وإلى أزمة قوى المعارضة اليسارية، وفشلها في تكوين قاعدة جماهيرية واسعة، بالإضافة إلى تأثيرات الثورة الإيرانية. لكن هذه التفسيرات الماركسية لظاهرة الإحياء الديني، تتجاهل عاملاً أساسيًا من عوامل الإحياء الديني، وهو الإسلام ذاته كمنهج شامل لشؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ـ كما قرّر ذلك أكثر المستشرقين الغربيين الذين درسوا الظاهرة نفسها كما سيأتي ـ وهو منهج يحمل في داخله عناصر التجديد والدفع اللازمة له في كل مكان وزمان، ومبادئه وأصوله الجوهرية تفرض عليه أن يتناول مختلف جوانب الحياة، فمنذ بدايته الأولى لم يكن الإسلام كالديانات الأخرى التي يمكن أن تقبل وجهة نظر علمانية، تفصل بين شؤون الدين وشؤون الدنيا. حقًا حدث في بعض فترات التاريخ الإسلامي قدر من التنازل عن بعض المبادئ السياسية الإسلامية منذ بداية الدولة الأموية، ولكن المجتمع ظل مسلمًا في

---

(٦٤) انظر: د. رفعت السعيد: «الإسلام السياسي» في (قضايا فكرية ١٩٨٦) ٢٠ ـ ٢١.

(٦٥) السابق: ٢٠.

بمجمله العام، وما الحركات الإسلامية التي تظهر في العالم الإسلامي - سواء نتيجة عوامل داخلية أم خارجية - سوى تعبير عن مدى حيوية الإسلام نفسه وشمولية نظمه، ليس كشعائر دينية فحسب، وإنما كنظام متكامل فاعل في الشؤون الدنيوية والآخروية، بحيث لا نستطيع أن نجد فيه فصلاً بين أمور الدين وأمور الدنيا، وهو الفصل الذي تقبله المسيحية، وقد أعلن الإسلام منذ بدايته الأولى رفضه لذلك الفصل، فقد كان الرسول ﷺ رجل سياسة كما كان رجل دين، ولا يمكن الفصل بين مسلكه في أحد الجانبين عن الآخر.

أما المشكلات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية، فهي عوامل من خارج الظاهرة تدفع إلى إيجاد البديل الأساسي الذي يحمل في داخله مقومات إيجاد الحلول للمشكلات المطروحة على الساحة بعد فشل الأيديولوجيات المستوردة: الاشتراكية، والقومية، والليبرالية، لأنها حلول تتفق مع دين آخر كالمسيحية، ولكنها بالضرورة لا تتفق مع الإسلام الذي اعتبر منهج حياة منذ بدايته. هي دفعت إلى الإحياء الإسلامي، لأن ثمة أوضاعًا غريبة طرأت على الساحة الإسلامية، أدت إلى وجود العديد من المشكلات، التي قد لا توجد إذا طبقت هذه الأفكار في البيئة الأم التي ازدهرت فيها. إن ظاهرة الإحياء الديني في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي ظاهرة معقدة ولا يمكن تفسيرها من خلال مجرد وجود المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي أثرت في هذه الظاهرة فحسب، بل تفسر أيضًا بطبيعة الإسلام ذاته كمنهج يجمع بين الدين والدنيا، وإن أي خلل في هذه البنية يؤدي إلى إضعاف تأثيره في شؤون الدنيا، يواجه بحركة إصلاحية تهدف إلى العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، التي شكلت أساس الانطلاقة الحضارية الأولى للإسلام، للقضاء على تلك الأسباب التي أوجدت الأزمة سواء أكانت ثقافية أم سياسية أم اجتماعية... إلخ.

ومن خلال رؤية خارجية مستقلة عن رؤية التيار الإحيائي نفسه ورؤية التيار الماركسي ومتأثرة - فيما يبدو لي - بوجهة النظر الغربية يذهب

«علي الدين هلال» إلى أنّ العوامل المؤثرة في الإحياء الديني المعاصر، تعود إلى أمرين:

أحدهما، عام وهو الجدلية التاريخية الثقافية. والآخر، خاص وهو الجدلية السياسية والاجتماعية، ومن خلال هذين الأمرين نستطيع أن نفهم ظاهرة الإحياء الديني(٦٦).

ففي الجدلية الثقافية الاجتماعيةُ نجد مشاريع ثلاثة: الأول، ومن أعلامه محمد عبده الذي يذهب إلى أن الإسلام هو المفتاح الأساسي للنهضة، باعتباره قوة اجتماعية، ومصدرًا أساسيًا من مصادر الأخلاق في مواجهة هذا التحدّي الغربي. والثاني، حاول التوفيق بين الثقافية العربية الإسلامية وبين مفاهيم الثقافة الغربية الجديدة، ومن أعلام هذا الاتجاه الذي حاول التوفيق بين القديم والجديد، وبين العلم والدين: طه حسين، وأحمد أمين، ومحمد حسين هيكل، وقاسم أمين، وعباس العقاد، والثالث، هو الاتجاه العلماني الذي اعتنق أربابه قيم الحضارة الغربية الوافدة، وقد ذهب هؤلاء إلى أن الروح العلمية والعقلانية وسيلتان لا بد منهما لتحديث المجتمع، ومن أعلام هذا التيار الذي دعا إلى سيادة الفكر المادي: فرح أنطون، وفارس نمر، ويعقوب صروف، وشبلي شميل،. وسلامة موسى(٦٧).

أما الجدلية الاجتماعية ـ السياسية التي أدت إلى الإحياء الديني في مصر، فتعود إلى بعض الأزمات الاجتماعية، والاقتصادية، والأيديولوجية، والسياسية التي وجدت في مصر ـ ولا تزال ـ ففي مصر توجد الأيديولوجيات الغربية المستوردة، مثل: الاشتراكية، والقومية، والعلمانية وهي أيديولوجيات لم تفلح في عهد عبد الناصر في حل مشكلات المجتمع المصري، وبالتالي كان الحل هو المناداة بالعودة إلى الإسلام. لقد انتصر المصريون في عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م لأن الحرب كانت

---

(٦٦) See: «*The Resurgence of Islamic organization in Egypt* in *Islam and Power:* p.110.

(٦٧) Ibid. pp. 111-112.

إسلامية وفي شهر رمضان، وكانت تسمى «بدرًا»، على حين أن الأمر لم يكن كذلك في هزيمة ١٣٨٦ هـ/١٩٦٧م. وفي عهد السادات وجد الاغتراب، وضاعت الجذور، ونشط التنازع بين القيم الجديدة والقيم القديمة لدى الشباب، الذي وجد الحل في العودة إلى الدين وممارسته سياسيًا، وإن كان السادات نفسه يميل إلى الظهور بمظهر ديني، باعتباره الرئيس المؤمن(٦٨).

وهكذا يذهب «علي الدين هلال» إلى تفسير الإحياء الديني في مصر، بصفة أساسية، على أنه ظاهرة اجتماعية متأثرة بالخلفية التاريخية السياسية، وكذلك محتويات هذه الخلفية ثقافيًا وفكريًا. ومن هنا فهو يذهب إلى أن مستقبل هذه الجماعات يعتمد إلى حد كبير على تطور الاقتصاد المصري، وكذلك التطور الاجتماعي، وما تستطيع القيادة المصرية أن تقدمه سياسيًا للشعب المصري(٦٩).

أما «أحمد جمعة» فيذهب إلى أن عوامل الإحياء الديني في مصر متعددة، ويأتي على رأسها تضاؤل دور الدين الإسلامي وتحديده سياسيًا، وفشل التجربة الليبرالية المصرية كما تمثلت في دستور ١٣٤٠هـ/١٩٢٣م بالإضافة إلى ثورة ١٣٣٧هـ/١٩١٩م التي حملت طابعًا علمانيًا، وفشو النزعة القومية أثناء تلك الثورة، وسقوط الخلافة العثمانية، واتجاه بعض المفكرين المصريين إلى الغرب لتحديث المجتمع، وفشو النزعة العلمانية خلال عام ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م والدعوة إلى الفرعونية، وفي ظل هذه الظروف نشأت جماعة «الإخوان المسلمون» في عام ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م(٧٠).

---

(٦٨) Ibid. pp. 114-115.

(٦٩) Ibid. pp. 116-117.

(٧٠) - See: *Islamic Fundamentalism in Egypt*. pp. 134-144.

وقارن:

- Khalid Bin Sayeed «Islamic Resurgence» in «*Islamic Cultur* Vol. LX. No.1, 1986 pp. 49, Ibrahim A. Ibrahim: Islamic Revival in Egypt». in «*The Middle Eastern Studies* «Vol. 15, No.4 1979» pp. 158-160, Sayyed Hossein Nasr: Islam in *Islamic World to day* p. 14.

المجالس القومية المتخصصة: **المستقبلية والمجتمع المصري**: ٨٥ ـ ٨٧.

وعلى أية حال فإننا لا نستطيع تفسير ظاهرة الإحياء الديني على اعتبار أنها مجرد رد فعل للغرب، بل يجب علينا أن ننظر إليها من زاويتين: إحداهما، باعتبارها رد فعل للغرب من أجل الرغبة في الاستقلال السياسي والفكري والاجتماعي. والأخرى النظر إلى العوامل الذاتية والظروف المحلية التي وجدت هذه الظاهرة الإحيائية في سياقها[71].

١ ـ ج ـ الرؤية الغربية لعوامل الإحياء الديني

هناك تفسيرات غربية متعددة لظاهرة الإحياء الديني في دوائر الاستشراق الغربي، ويمكن القول بأن عوامل الإحياء الديني المعاصر في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي تعود في الكتابات الاستشراقية إلى أمرين أساسيين: أحدهما: الخلفية الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي أدت إلى ظاهرة الإحياء الديني، وبالتالي يكون الإحياء الديني من هذه الوجهة من النظر رد فعل لمجموعة من الأزمات التي مر بها العالم الإسلامي. والآخر يعود إلى طبيعة الإسلام نفسه كدين ودولة.

١ ـ الخلفية الاجتماعية والثقافية والسياسية

فهناك في العالم العربي السلطات «والانتلجنسيا» أي الصفوة المثقفة التي تأثرت بالسياسة الغربية والفكر الغربي والقومية العربية، والصراع العربي الإسرائيلي، والدعوات الاشتراكية، وهي أمور شجعت على إعادة بعث الإسلام من جديد، وفي الجملة فهناك السيطرة الغربية، وعلمانية الدول المحلية، وتفتت الدولة العثمانية إلى عدة دويلات صغيرة مستقلة إلى حد ما، وفي مصر على وجه الخصوص وجدت المعاهد والمؤسسات

= د. حسن حنفي: **الدين والثورة في مصر**: ٥/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦، نبيل عبد الفتاح: **المصحف والسيف**: ٥٤ ـ ٥٥، د. زكريا بيومي: **الإخوان المسلمون**: ٣٣ ـ ٥٠، د. أمال السبكي: **التيارات السياسية في مصر**: ٥٠، د. عبد العظيم رمضان: **الإخوان المسلمون**: ٢٧.

(٧١) See: Fazlur Rhman: *Roots of Islamic Neo-Fundamentalism «in change and the Muslim World»*, p. 23.

الليبرالية، وعلمانية الدولة القومية، والقومية العربية والدعوات الاشتراكية، وتجاهل المسائل الدينية ودور الدين إلى حد كبير لدى أرباب هذه الاتجاهات[٧٢]. وبالإضافة إلى فشل الدعوة القومية التي تبناها «ناصر» وحزب البعث الراديكالي في الفترة من ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م - ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م مما أدى إلى بعث الإسلام وضرورة العودة إليه، وكذلك الدعوات الليبرالية الإنسانية من داخل العالم العربي ذاته، تلك الليبرالية التي نادى بها رجال من أمثال: طه حسين، وإسماعيل مظهر، وشبلي شميل وسلامة موسى، وعلي عبد الرازق في كتابه الذي دعا فيه إلى فصل الدين عن الشؤون السياسية وخالد محمد خالد الذي تناول هذه القضية أيضًا في كتابه «من هنا نبدأ» عام ١٣٦٥ هـ/ ١٩٥٠م[٧٣].

ويذهب باحث غربي آخر إلى أن العالم العربي - من الناحية الفكرية - يموج منذ منتصف القرن التاسع عشر بالعديد من التيارات السياسية العلمانية، والتحررية، والوضعية، والقومية الراديكالية، والماركسية، والحياة المادية التي غزت العالم العربي بوساطة الحضارة الأوروبية وكذلك الأفكار العلمانية الأوروبية التي دخلت إلى بلاد العرب، ولم تستطع هذه الأيديولوجيات التي تعرضت للنقد أن تحل مشاكل العالم الإسلامي، ومن هنا ظهرت الدعوة إلى بعث الدين، كأفضل وسيلة تعتمد على الوعي الفردي في حل المشكلات[٧٤].

ويذهب ثالث إلى أن «الأصولية الإسلامية» التي أخذت صحف الغرب تحذر من خطرها على العالم الأوروبي في الصحف والمجلات العلمية والجماهيرية لم تكن وليدة السبعينيات، بل تعود إلى أسبق من ذلك بوقت طويل[٧٥]، فبعد الحرب العالمية الثانية وُجد العديد من الحركات الدينية

---

(٧٢) See: P.J. Vatikiotis *Islamand State* pp. 61-62.

(٧٣) Ibid. pp. 68-69.

(٧٤) See: R. Stephen: «Islam and Politics Values» in «*The Middle east Journal*» Vol. 3, No. 1. p. 2.

(٧٥) See: John Obert Voll. *Islam* p. 280.

السياسية بين المسلمين لأسباب متعددة، فهناك حركات التغريب والتجديد العلماني التي اعتنقت الأفكار القومية الاشتراكية الراديكالية، بالإضافة إلى شيوع الليبرالية التحررية والسيطرة الغربية[٧٦]، وفي ضوء هذه الظروف وجدت الأصولية الإسلامية والإخوان المسلمون «كرد فعل للسيطرة الاستعمارية الغربية والتجديد العلماني الذي يتعارض مع القيم الإسلامية[٧٧]. ومن خلال هذه النظرية يزعم هذا الباحث الاستمرار والتواصل بين التجديد الإسلامي لدى كل من «الأفغاني» و«محمد عبده»، و«رشيد رضا»، و«الإخوان المسلمون» التي طالبت بالعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى[٧٨].

وفي الجملة، فإن «الأصولية» الإسلامية هي رد فعل لأزمة موجودة في المجتمع، لها ظروفها الاجتماعية والاقتصادية، وليست ظاهرة طارئة على التاريخ الإسلامي الحديث، «فالأصولية» الإسلامية موجودة على امتداد التاريخ الإسلامي كله، إذ إن هناك علاقة حميمة بين الأزمات الاجتماعية التي توجد في المجتمع في فترة زمنية ما وبين البعث الديني، وبالتالي فإن الأصولية الإسلامية موجودة منذ بدء الإسلام، نتيجة لتوفر ظروفها الاجتماعية، وهذه الظروف الاجتماعية نتجت في العصر الحديث عن شيوع النظريات الغربية والماركسية، والأزمات الاقتصادية التي تقود إلى بعث ديني، فهناك أصولية عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ/ ٧٢٠م)، كرد فعل على الانحطاط الأخلاقي للأمويين وأصولية ابن حنبل (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٥م) كرد فعل لتبني الدولة لمذهب المعتزلة. وأصولية ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) كرد فعل على سقوط الأمويين وهزيمتهم في أسبانيا. وأصولية ابن تيمية (ت ٧٢٩هـ/١٣٢٨م) كرد فعل على غزو التتار، وانحلال الدولة العباسية، والأزمات الأخلاقية والاقتصادية في عصره. وأصولية ابن عبد الوهاب (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) كرد فعل على إخفاق

---

(٧٦) Ibid. p. 281.

(٧٧) Ibid. p. 174.

(٧٨) Ibid. p. 175.

الدولة العثمانية، والأزمة الأخلاقية الدينية السائدة حينذاك. وأصولية السنوسية (١٢١٤هـ/ ١٨٠٠م) كرد على الغزو الإيطالي، والأزمة الدينية والقبلية في ليبيا. والأصولية المهدية (١٢٩٧هـ/ ١٨٨٠م) استجابة للصراع الديني القبلي، والأزمة الاقتصادية، والحكم الإنكليزي. و«أصولية الإخوان المسلمون» كرد فعل على الأزمة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية والضغط الاستعماري[(٧٩)] على مصر.

وبناء على هذا التفسير فإن «الأصولية الإسلامية» تعد - في نظر هؤلاء الباحثين الغربيين - نتاجًا لمجموعة من الأزمات الاجتماعية، والسياسية والثقافية التي مر بها المجتمع الإسلامي منذ بداياته الأولى حتى وقتنا الحاضر، وحين توفرت ظروفها النفسية والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية في مصر وجدت «الأصولية الإسلامية» بشكل أو بآخر استجابة لهذه الأزمة الموجودة، ومن هنا فالأصولية هي بمثابة رد فعل على الأزمات الثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية التي يمر بها هذا المجتمع. وطبقًا لذلك، فإن الدعوة إلى القومية العربية التي نادي بها «عبد الناصر» من أجل العمل العربي المشترك، وهي دعوة سرعان ما فشلت، بالإضافة إلى هزيمة ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م، ووجود عدد من المشكلات المعقدة السياسية، والثقافية، والاقتصادية، كانت دعوته بوجه ما صورة من صور الإحياء، ثم صارت بمنشئها عاملاً من عوامل الحركة الإحيائية الأصولية[(٨٠)].

---

(٧٩) See: Hrair Dekmejian: «Fundamentalistes Islam» in «*The Middle east* Review, Vol. XVVII, pp. 28-29.

(٨٠) Ibid: p. 30 and Comperee: Derek Hopwood: «A movement of Renewal in Islam» in «*Islam in the Modern World*» p. 111, Hrair Dekmejian: The Antony of Islamic Revival» in «*The Middle east* Journal, Vol. 34 pp. 4-5 Victor Danner: «Religious revivalism in Islam» in «*Islam in Contemparay World*» p. 40 W.C. Smith: *Islam*: pp. 156-158, patrick Bannerman: Islam: pp. 157-174, Youssef M. houeiri: *Islamic Fundamentalism*: pp. 20-23.

رودولف بيترز: الإسلام: ٢١٤ وما بعدها

٢ - طبيعة الإسلام ذاته كدين ودولة

ويقرر بعض الباحثين الغربيين بالإضافة إلى ما سبق أن تيار الإحياء الإسلامي في العصر الحديث يرجع أيضًا إلى طبيعة الإسلام نفسه، إذ يتلازم في عقول معتنقيه كونه دينًا مع كونه دولة، فهو لا يحتاج إلى ما يسمى عند الغربيين بالعلمانية، ذلك أن الإيمان نفسه يحتوي على جانب أو واجب سياسي ملزم كجزء من إيمان المعتقد(٨١).

يوضح ذلك ما يقرره باحث آخر عن أننا إذا أردنا أن نفهم ما يحدث في العالم الإسلامي اليوم من الدعوة إلى العودة إلى الإسلام، فإنه من الضروري أن نفهم طبيعة الإسلام نفسه كعقيدة يدين بها المسلمون، فالإسلام ليس كالمسيحية في أن يدع المرء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فذلك أمر غريب عن الإسلام نفسه، إذ لا يوجد لديه - كما هو الحال في المسيحية - فصل بين الدين والدولة، فلقد كان محمد ﷺ رجل دولة، ومؤسس خلافة، ورجل سياسة، وهناك تعاضد بين الإسلام والقوة منذ البدايات الأولى له، ولدى المسلمين لا يكون الدين عالميًا فحسب، بل الدين أمر جوهري في تشكيل وتكوين أسس الهوية، فأرض الإسلام تكون في أي مكان توجد به شريعة الإسلام. وفي القرن الثامن عشر عندما قامت الحرب بين تركيا وروسيا ودخلت بريطانيا الهند بدأ المسلمون يحذرون من الخطر الأوروبي القادم على قلب بلاد المسلمين، وكاستجابة تجديدية دينية ظهرت الوهابية، كما ظهرت النقشبندية المجددة التي قامت على تراث المجدد الثاني الشيخ أحمد السرهندي، التي انتشرت من الهند إلى سائر الأقطار الإسلامية الأخرى. وفي القرن التاسع عشر ظهرت ثلاث مشاريع أوروبية للتغلب على بلاد المسلمين من قبل: بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، تقدمت وسيطرت بالفعل على كل من الهند وشمال أفريقيا، ووسط آسيا، وفي مثل هذه الظروف ظهرت الحركة الدينية الهندية بزعامة سيد أحمد بريلوي وغيره (في الفترة من ١٢٣٨هـ/ ١٨٢٣م - ١٢٤٦هـ/

---

(٨١) See: P.J. Vatikiotis, *Islam and State*, P. 122.

١٨٣١م) وفي الشمال الإفريقي ظهر الأمير عبد القادر (في الفترة من ١٢٤٧هـ/ ١٨٣٢م - ١٢٦٣هـ/ ١٨٤٧م). وفي منتصف القرن التاسع عشر احتلت بريطانيا الهند وروسيا وسط آسيا، وفرنسا تونس، وفي مثل هذه الظروف نشأت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وفي نهاية الحرب العالمية الأولى وبعد تفتت الدولة العثمانية، ظهرت بعض الحركات التي تأخذ بصفة أساسية وجهة مضادة للإسلام، مثل الحركة القومية التركية، وكذلك الثورة الكمالية التي فصلت بين الإسلام وتركيا واتخذت وجهة علمانية قومية، وخلال القرن العشرين ازدهرت الدعوات العلمانية والقومية من خلال الأحزاب السياسية تلك الدعوات التي تقف على النقيض من كون الإسلام دينًا ودولة(٨٢).

ويذهب ثالث إلى أن الإحياء الإسلامي، يعود إلى طبيعة الإسلام ذاته كمنهج شامل يجمع بين الدين والدولة، فالإسلام دين وحضارة في نفس الوقت، حيث يتحد فيه العاملان الزمني والروحي إلى حد كبير، فالإسلام دين وأسلوب حياة وقانون اجتماعي، لا يفرق فيه بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فهو يغطي كل جوانب الحياة، ولا يفصل بين السلطتين الدينية والمدنية(٨٣).

وصفوة القول أن الدراسات الغربية عن الإحياء الإسلامي في العصر الحديث، ترى أن أسبابه تكمن في أنه رد فعل تجاه الغرب، وهيمنته الإمبريالية والثقافية، ورد فعل تجاه التغريب الذي مارسه ودعا إليه المثقفون المصريون، الذين تلقوا ثقافة غربية، ودعوا إلى استلهام الغرب وحضارته على اعتبار أن ذلك هو السبيل الوحيد للنهضة، فنشأت نتيجة لذلك العديد من الاتجاهات الفكرية والسياسية الغربية كالقومية العلمانية، والاشتراكية، والماركسية وهي كلها اتجاهات تتعارض في كثير من جوانبها مع التصور

---

(٨٢) See: Bernard Lewis: «The Return of Islam» in *«Religion and Politics in the Middle east»* pp. 11-14.

(٨٣) See: Martin Kromer: «The Ideals an Islamic Order» in The *Middle east* Review» Vol. 3, No.1, p. 3.

الإسلامي الصحيح، وقد أدى فشل الدعوة إلى هذه الاتجاهات وبصفة خاصة بعد هزيمة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م إلى طرح الإسلام كأيديولوجية شاملة: سياسيًا، وثقافيًا، واجتماعيًا واقتصاديًا... إلخ، بالإضافة إلى أن هذه الدعوة الإحيائية هي استجابة لمجموعة من التحديات الداخلية التي وجدت في العالم الإسلامي، مثل الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، هذا بالإضافة إلى طبيعة الإسلام نفسه كدين له علاقة بسائر النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية، منذ بدايته الأولى على يد محمد ﷺ الذي كان سياسيًا، ورجل دولة، ومؤسس خلافة.

وبعد العرض السابق يمكننا أن نقرر: أن عوامل الإحياء الإسلامي في مصر وربما في غيرها من بلدان العالم الإسلامي ـ أيضًا ـ تعود إلى عدة أمور، منها: ما يتصل بالدين الإسلامي نفسه، إذ جاء هذا الدين منذ بدايته الأولى دينًا شاملاً، والدين والدولة فيه وجهان لحقيقة واحدة، ففيه نظام للحكم الداخلي، يوجبه قوله ـ تعالى ـ ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وفيه نظام للقضاء، يوجبه قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، ونظام للثقافة والتعليم يقضي على الجهالة والظلام، ويطابق جلال الوحي في أول آية من كتاب الله، يوجبه قوله ـ تعالى ـ ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]. حقًا إن الدولة ليست من أركانه الأساسية، ولكن هناك من الواجبات الدينية التي تشكل جزءًا من عقيدة المسلم، كإقامة الحدود والجهاد مثلاً ما لا يتم إلا بوساطة الدولة، وقد أكد الإسلام على طبيعته هذه منذ البداية الأولى له، فقد كان النبي ﷺ رجل سياسة ومؤسس دولة، فليس في الإسلام ـ كما هو الحال في المسيحية ـ دعوة إلى ترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وبالتالي فإنه في الوقت الذي تقبل فيه المسيحية العلمانية، وفصل الدين عن الدولة، فإن الإسلام يأبى ذلك، لأن أصوله تتعارض مع العلمانية الغربية أصلاً، ولعل الحركات التجديدية التي قامت خلال التاريخ الإسلامي كله تؤكد هذه الحقيقة.

ومنها ما يتصل بالأوضاع الخارجية التي أحاطت بالعالم الإسلامي، إذ وقع العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى فريسة للدول الاستعمارية الغربية، التي لم تحاول بسط نفوذها السياسي فحسب، بل عمدت كذلك إلى فرض نموذجها الثقافي، ومن خلال القبضة الاستعمارية تسربت مجموعةٌ من الأفكار الليبرالية الغربية، التي سعى الاستعمار الغربي للترويج لها: إن بنفسه، وإن من خلال أبناء البلاد الوطنيين، الذين تلقوا ثقافة غربية، فدعوا إلى التغريب الكامل باعتباره وسيلة أساسية للنهضة، أمثال: طه حسين، وسلامة موسى، وأحمد لطفي السيد، وإسماعيل مظهر، بالإضافة إلى الليبراليين الشوام الذين عملوا في ظل الاحتلال البريطاني، مثل: شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وفارس نمر، وشاهين مكاريوس، وانتقل الكثير من أفكار هؤلاء إلى الليبراليين المسلمين أمثال، علي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وإسماعيل مظهر، ومحمود عزمي وخالد محمد خالد في مرحلته الألأُلى على الأقل. وفي مثل هذه الظروف الخارجية التي فرضها الغرب: سياسيًا وثقافيًا، لا بد أن تفرض ظهور الدعوة إلى الإسلام المطلق كأداة للتحرر من الغرب: إن من الناحية السياسية، وإن من الناحية الثقافية، بالاتجاه إلى أسلمة كل ما هو دنيوي وتسييس كل ما هو ديني وبعبارة أُخرى البحث عن محتوى ديني لكل ما هو دنيوي، وهو أمر يعكس شمولية الإسلام وعمومية منهجه، وهذه الصفة أي أسلمة كل ما هو دنيوي من علوم وثقافات ومعارف، تعد إحدى سمات الإحياء الديني في العصر الحديث، وبصفة خاصة في فترة السبعينيات، من أجل تثبيت الهوية الإسلامية وإثبات تميزها عن الآخر (الغرب)، فالبحث عن محتوى ديني لكل ما هو دنيوي ـ فيما يبدو لي ـ يعكس رد فعل المسلمين تجاه الغرب، فهناك على سبيل المثال: علم السياسة الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم الاجتماع الإسلامي، نظرة المعرفة الإسلامية، وهناك جهود جادة تبذل لا من قبل أعضاء هذه الجماعات الإحيائية فحسب، بل من قبل باحثين متخصصين ينتمون إلى اتجاهات إسلامية متعددة (سنية وشيعية ـ أصولية معتدلة وأصولية راديكالية) للبحث عن مدلول أو محتوى إسلامي لهذه المجموعة من العلوم أو

تلك(٨٤) وهو أمر فيما يبدو لي يهدف ـ مرة أخرى ـ إلى بعث خصوصية الإسلام من جديد، وتحديد هويته الحضارية في العالم المعاصر.

ومنها كذلك ما يتصل بطبيعة الأنظمة السائدة في هذه البلاد، وما تتبناه هذه الأنظمة من أنساق سياسية وثقافية، قد لا تتفق مع شمولية المنهج الإسلامي. وفي حالة مصر ـ مثلاً ـ كانت البلاد تموج في عهد عبد الناصر بالدعوة إلى الاشتراكية وإلى القومية العربية وهي اتجاهات وإن كانت تبحث عن مدلول سياسي قومي، إلا أنها في جانب من جوانبها تقلص مدلول شمولية الإسلام وعمومية منهجه، وهي أيديولوجيات أثبتت فشلها من الناحية التطبيقية في الواقع المصري المعاصر، وكانت هزيمة ١٩٦٧م بمثابة إعلان فشل هذه الأنظمة المستوردة، هذا الفشل الذي ساعد كثيرًا على انتشار الدعوة إلى تطبيق الأيديولوجية الإسلامية، بدلاً من الأيديولوجيات الغربية المستوردة الفاشلة، بالإضافة كذلك إلى ممارسات السلطات الناصرية تجاه أعضاء هذا الاتجاه الإسلامي المتمثل في «الإخوان المسلمون»، وهو أمر أسفر عن تناسل الكثير من الجماعات من رحم هذه الجماعة الأم، تلك الجماعات التي اتخذت وجهة راديكالية تجاه المجتمع وتجاه أنظمة الحكم كجماعة «التكفير والهجرة». وفي عصر السادات كان الانفتاح الاقتصادي، والاتجاه إلى الغرب، والصلح مع إسرائيل، وتطبيع العلاقات معها، واتفاقيات «كامب ديفيد»، كل ذلك كان عوامل مشجعة

---

(٨٤) انظر في علم الاقتصاد الإسلامي ـ على سبيل المثال.

محمد باقر الصدر: **اقتصادنا**: ٨ وما بعدها.

فكري أحمد خان: **النظرية الاقتصادية في الإسلام**: ٥ وما بعدها.

د. أحمد عبد العزيز النجار: **المدخل إلى النظرية الاقتصادية في الإسلام**: ٧ وما بعدها.

د. سعيد الخضري: **المذهب الاقتصادي الإسلامي**: ١٦ وما بعدها.

- Ziauddin Ahmed: *Islam Poverty and Income Distribution:* pp. 15-95.

Muhammed Akrom: *Islamic Economics:* pp. 17-212.

Jomok S.: *Islamic Ecomomic* pp. 1-188, M.A. Mannass: *Economic Development and Social Pease In Islam:* pp. 9-37.

Khurshid Ahmed, *Studies in Islamic Economic*, pp. 3-317.

على تنامي حركة الإحياء الديني في مصر، بالإضافة إلى الممارسات اللاإنسانية التي مارستها سلطات الحكم تجاه أعضاء هذه الجماعات وهي ممارسات أدت إلى تشجيع ظهور الدعوة إلى البديل الإسلامي وضرورة تغيير نظام الحكم: إن باعتزال المجتمع وتكفيره في مرحلة الاستضعاف، ثم العودة إليه مرة أخرى في مرحلة التمكن - كما ترى جماعة التكفير والهجرة - وإن بالدعوة إلى الجهاد المسلح لإقامة نظام حكم إسلامي بدلاً من النظام القائم - كما ترى جماعة الجهاد - على تعدد اتجاهاتها واختلاف مواقفها تجاه: المجتمع، ونظام الحكم الغربي، والأقليات غير المسلمة في المجتمع المصري وفي هذا كله نلاحظ الغلبة الأساسية للجانب السياسي على الإسلام على غيره من الجوانب الأخرى، وهو أمر بدأ منذ دعوة «حسن البنا»، ولكنه تنامى إلى حد كبير في المراحل المتأخرة لدى «جماعة الجهاد»، وأصبحت هذه القضية هي القضية الأم التي تشغل ذهن أرباب هذا التيار في مصر. هذا بالإضافة إلى كتابات «سيد قطب»، و«أبو الأعلى المودودي» التي أمدت هذه التيارات بذخيرة لا تنفذ عن فساد المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ونعتها بالجاهلية، وضرورة التغيير من خلال اعتناق مبدأ الجهاد، لدى جماعة الجهاد، أو مفاصلة المجتمع الجاهلي في مرحلة الاستضعاف ثم العودة لإقامة النظام الإسلامي في مرحلة التمكن، كما ترى جماعة «التكفير والهجرة».

ولكن يبدو أن السبب الأساسي للإحياء في مصر - بالإضافة إلى التحديات الخارجية والداخلية يعود إلى طبيعة الإسلام نفسه كمنهج شامل لأمور الدنيا والدين، وحجم الذين يدينون به في مختلف أنحاء العالم، في وسط عالم تتزعمه الأيديولوجيات الماركسية والرأسمالية، وبعد سقوط الماركسية وتفتت الاتحاد السوفيتي، أصبحت النظم الغربية والإسلام متقابلين وجهًا لوجه، حيث تكمن عوامل الإحياء والتجديد داخل الإسلام نفسه، وما الإحياء الديني في بعض جوانبه إلا احتجاج على تلك السيطرة الرأسمالية يتخذ من الإسلام أداة له، باعتباره نوعًا من الاحتجاج السياسي والثقافي على ما يسود العالم اليوم من رغبة في تعميم الأيديولوجيات والمذاهب الغربية.

وإذا فرغنا من عرض عوامل قيام تيار الإحياء الإسلامي فربما جاز لنا قبل الكلام عن خصائصه ومحتوياته أن نحدد المقصود بالأصولية.

٢ ـ تحديد مدلول الأصولية

يحدد غارودي مفهوم الأصولية على النحو التالي: «تعريف الأصولية واضح، فهي تقوم على معتقد ديني أو سياسي مع الشكل الثقافي أو المؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في عصر سابق من تاريخها، وهكذا تعتقد أنها تملك حقيقة مطلقة، وأنها تفرضها، هناك أصوليو العلموية، والتقنوقراطية الذين يزعمون أن عندهم جوابًا لكل شيء باسم تصور وصفي قديم للعلم، والذين يؤمنون بهيمنة الغرب الخالدة، فهناك الأصولية الستالينية، والأصولية الرومية (نسبة إلى روما) والأصولية الإيرانية، والأصولية الجزائرية، وأصولية «الإخوان المسلمون»، والأصولية السعودية، وأصولية لوبين»[٨٥]، ومن هنا فإن المكونات الأساسية للأصولية أولاً: الجمودية «رفض التكيّف» جمود معارض لكل نمو ولكل تطور. ثانيًا: العودة إلى الماضي «الانتساب إلى التراث» «المحافظة». ثالثًا: عدم التسامح، الانغلاق، التحجر المذهبي: تصلب، كفاح، عناد. حرفيًا يمكن للأصولية على هذا النحو أن تضع نفسها كجمودية في مواجهة التطور، كتراث في مواجهة الحداثة، كتحجر مذهبي في مواجهة الحياد. بكلمة واحدة يمكن للأصولية أن تكون نقيض العلمانية»[٨٦].

ولدى «فردريك دني» تحدد الأصولية على النحو التالي: ظهر مصطلح الأصولية في مطلع هذا القرن لدى البروتستانت المحافظين في أمريكا، معتمدًا في عناصره الخمسة على الكتاب المقدس: ١ ـ مولد المسيح من العذراء مريم ٢ ـ الإتيان المسيحي الثاني ٣ ـ بعث المسيح من القبر وعودته ٤ ـ عصمة الكتاب المقدس من الخطأ ٥ ـ التكفير الإبدالي[٨٧].

---

(٨٥) الأصوليات المعاصرة: ١١.

(٨٦) السابق: ١٣.

(٨٧) See: *Islam and The Musilm Community* p. 117.

ويذهب «ستفن» إلى تعريف الأصولية على أنها إعادة تأكيد وإثبات للنماذج التقليدية بطريقة تغيير يحكمها تصرف راديكالي، زاعمة أن الأجيال الماضية أفضل بكثير جدًا من الأجيال الحاضرة وهي تدعو في اتجاهها إلى ضرورة التغيير إلى تحكيم القيم التراثية التقليدية باعتبارها نماذج أساسية للفهم(٨٨).

ولدى «فردريك دني» تختلف الأصولية الإسلامية عن الأصولية المسيحية في كل شيء فيما عدا نقطة واحدة، وهي الاعتقاد بعصمة القرآن الكريم من الخطأ، كما أن الأصولية المسيحية تعتقد بعصمة الكتاب المقدس من الخلل والزلل، بالإضافة إلى تعاليم النبي ﷺ التي يرون أنها مع القرآن هي الطريق الوحيد لهم(٨٩). وهو أمر أشار إليه ستفن، إذ أوضح أن القرآن وتعاليم النبي ﷺ هما المصدران الأساسيان للقيم والاعتقاد لدى الأصولية الإسلامية(٩٠).

أما «ديريك هوبوود» فيرى أن الأصولية تهدف إلى إحياء تلك التعاليم التي ماتت أو على الأقل التي تحتضر، والإسلام ظل عاملًا دائم التأثير في حياة معتنقيه لقرون طويلة(٩١).

والحق أن الأصولية الإسلامية، أو بتعبير أدق، الصحوة الإسلامية لا يمكن أن تقارن بالأصولية المسيحية، إذ تتصف الأصولية المسيحية بالجمود والحرفية، ورفض العقلانية، ورفض التكيف مع ظروف الواقع المعيشي، والتحجر المذهبي، والاعتقاد بصحة أصول أثبت العقل والعلم فسادها، إذ ترفض الأصولية المسيحية أي نقد يمكن أن يوجه إلى الكتاب المقدس. وفي

---

(٨٨) «Islam and Political Values» in The Middle east Journal» Vol. 33, No.1 p. 3 and Compare: Patrick Bannerman: *Islam:* p. 155, Youssef M. Choueiri: *Islamic Fundamentalism* p. 11, Ali E. Hillal» The Resurgence of Islamic Organization» in «*Islam* and Power» p.108.

(٨٩) *Islam and Musilm Community* p. 117.

(٩٠) *Islam and Political Values* p. 3.

(٩١) Amovement of Renewal of Islam p. 110.

الجملة، فهي تعكس في مجملها الاغتراب الذي يعيشه المجتمع الأمريكي بصفة خاصة، نتيجة للأزمات الاقتصادية والاجتماعية والروحية التي يعيشها ذلك المجتمع، على حين أن العودة في الإسلام إلى الأصول الأولى، التي شكلت أسس انطلاقه الحضاري، عودة متحركة، لا تنكر أصول الماضي في الوقت الذي لا تتنكر فيه للحاضر ومنجزاته، هي عودة متحركة لا جامدة، عقلانية لا نصّية فقط، مرنة لا متحجرة، إيجابية لا سلبية، عودة تهدف إلى إعادة ثقة الأمّة بدينها، وتعمل على تنظيف المجتمع وتخليصه من أسباب الضعف والانحلال لجعل القوامة لله: عقيدة، وأخلاقًا، وتشريعًا. فالعودة في الإسلام هي عودة إلى منهج شامل للحياة، به اكتمل العقل الإنساني الاستدلالي، ومبدأ الاجتهاد فيه، أو العمل العقلي في النص، يستطيع أن يوفق بين مقتضيات النص الثابت، وبين متطلبات الواقع المتغير.

٣ ـ خصائص الإحياء الإسلامي

تميزت حركة الإحياء الإسلامي في العصر الحديث ـ كما ظهر فيما سبق ـ بالدعوة إلى شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، فهناك الاقتصاد الإسلامي، والسياسة الإسلامية والثقافية الإسلامية(٩٢) كما أنها تهدف إلى إعادة بعث الأمّة الإسلامية من خلال التحويل الجماعي لها إلى الإسلام، ورفض الثورات الفردية(٩٣) بالإضافة إلى الاستمرار والتواصل بين الحركات(٩٤) التي تشكل في مجموعها تيارات الإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية الحاضرة. وفي الجملة، فإن ظاهرة الإحياء الديني في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي، يجب ألا ينظر إليها باعتبارها ظاهرة فردية، بل هي ظاهرة تتمتع بالانتشار السريع والمستمر في أقطار العالم العربي وخارجها، وتتمتع بتعدد المراكز والهيئات التي تدعو إليها، فليس

---

(٩٢) See: Harir Dekme Jian: «Antony of Islamic Revival» in «The *Middle east Journal» Vol. 34, pp. 1-5.*

(٩٣) Ibid. p. 2.

(٩٤) Ibid.

هناك حركة واحدة، بل في كل بلد إسلامي يوجد العديد من الجماعات الإسلامية، التي يتعدد فهمها للإسلام، وهم يختلفون داخل القطر الواحد في فهم الدين، وتحليلهم للمشكلات الاجتماعية والشرعية، وفي بعض الأحيان تأخذ وسائل الدعوة والضغط لديهم طابعًا مسلحًا. بالإضافة إلى مواقفهم وردود أفعالهم تجاه بعض الأشكال الغربية للتصرف، ورد فعلهم تجاه التحديث والتطوير، ففي الزي - مثلاً - يرتدون الزي الشرعي وإن كان ذلك يظهر بوضوح في الطبقات المتوسطة(٩٥).

ولم يعد الإحياء الديني في العالم الإسلامي، ظاهرية محلية تختص بقطر منه دون قطر بل أصبح ظاهرة عامة وشاملة لكل أقطار الوطن العربي، بل تتعدد في القطر الواحد الجماعات التي تدعو إلى إحياء مبادئ الدين الإسلامي واستلهامها في مواجهة الأيديولوجيات والنظم الغربية العلمانية وهي لا تختلف في ضرورة العودة إلى المنهج الإسلامي، ولكنها تختلف في كيفية التغيير وإقامة النظام الإسلامي - ففي مصر - يرى «الإخوان المسلمون» ضرورة المنهج التربوي لإعداد القاعدة المسلمة من الفرد المسلم إلى الأسرة المسلمة إلى المجتمع المسلم، وهو منهج تربوي سياسي اجتماعي. وترى «التكفير والهجرة» ضرورة المفاصلة الكاملة مع المجتمع الكافر، ثم العودة إليه مرة أخرى لإقامة الدولة الإسلامية بكل وسيلة، ومنها العنف، لكنه عنف مؤجل إلى مرحلة «التمكين» ويرى «الجهاد» ضرورة الكفاح المسلح لإقامة النظام الإسلامي فورًا، وإن كنا نحن قد قصرنا بحثنا على المجتمع المصري خاصة.

كذلك لا يقتصر نطاق الانتشار لهذه الجماعات على الطبقات الدنيا والمتوسطة فحسب، بل يمتد إلى الطبقات العليا من المجتمع المصري، وإن كان من أبرز هذه الخصائص جميعًا، هي الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية، واعتبار السياسة جزءًا من الدين، وذلك أمر طبيعي، إذ يرتبط

---

(٩٥) See: Ali E. Hillal: «The Resurgence of Islamic Organization» in «*Islam and Power*» pp. 107-108.

في الإسلام، كمنهج شامل للحياة، الدين بالسياسة ارتباطًا وثيقًا، ولقد طغت مشكلة العلاقة بين الدين والسياسة على غيرها من المشكلات الأخرى التي تعرّض لها التيار الإسلامي في مصر وفي غيرها من البلدان العربية، وهذا أمر يميز هذه المرحلة الأخيرة من تطور الفكر الفلسفي الإسلامي في العالم العربي، إذ نجد أن «الأفغاني» دعا إلى الإصلاح السياسي لا من خلال الدعوة إلى الترابط بين الدين والسياسة، فذلك كان موجودًا، وإن كان صوريًا، بل من خلال الدعوة إلى الوحدة أو الجامعة الإسلامية لمواجهة الاستعمار الغربي لبلاد الإسلام، ثم جاء «محمد عبده» فقلل من أهمية الإصلاح السياسي، وإن كان قد رفض رفضًا قاطعًا الفصل بين الدين والسياسة، وتفرغ هو شخصيًا للإصلاح الديني والاجتماعي، وسار على دربه من بعد «رشيد رضا» وإن كان أكثر محافظة من الناحية الفكرية لا من ناحية النشاط، فقد كان أكثر عناية بالجانب السياسي، فدعا إلى وحدة بلاد الخلافة الإسلامية وأجهزتها بعد سقوطها على يد كمال أتاتورك في ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م. ثم جاء «حسن البنا» الذي غلب عليه الإصلاح السياسي ولكن عن طريق الدعوة والتربية وتغيير العرف والمزاج العام للمجتمع وبصفة خاصة بعد سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م فدعا إلى شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة. إن الجانب السياسي - المتمثل في إعادة طرح الإسلام أساسًا للحكم - هو الجانب الأساسي الذي يفرق بين دعوة حسن البنا والدعوات السابقة عليه - جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا - وهو الأمر الذي سوف يطبع بطابعه فيما بعد كل الحركات الإسلامية التي تناسلت من رحم «الإخوان المسلمون» في مصر والعالم العربي. وفي الجملة فالخاصية الأساسية للإحياء الديني في مصر، هي البحث عن محتوى إسلامي أو صيغة دينية لكل ما هو دنيوي، وهي خاصية غلبت على غيرها من الخصائص المميزة لتلك الحركة.

وبعد أن فرغنا من تناول الدواعي المؤدية إلى حركة الإحياء الإسلامي، وتحديد مدلول الأصولية، وخصائص الإحياء الإسلامي، ننتقل إلى دراسة أهم التيارات الناشطة في حركة الإحياء الإسلامي في مصر في القرن العشرين، وهي: الإخوان المسلمون، والتكفير والهجرة، والجهاد.

٤ ـ أبرز تيارات الإحياء الإسلامي في مصر

٤ ـ أ ـ الإخوان المسلمون

١ ـ حسن البنا وتأسيس جماعة «الإخوان المسلمون»

١ ـ أ ـ فترة الإسماعيلية (١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م ـ ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)

أُسست جماعة «الإخوان المسلمون» في سنة ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م، كرد فعل للظروف الداخلية والخارجية التي كان المجتمع المصري يعانيها آنذاك، فهناك الفساد في الحياة السياسية، وسيطرة للتفكير العلماني، والجهل بالدين الذي نجده لدى جماعات المتصوفة[٩٦]، بالإضافة إلى الطبيعة الخاصة لمدينة الإسماعيلية التي شهدت البذرة الأُولى لهذه الجماعة، إذ يغلب على تلك المدينة الطابع الأوروبي، فهذا معسكر إنكليزي له بأسه وسلطانه، وهذا مكتب إدارة شركة قناة السويس، كل هذه المعاني دفعت حسن البنا إلى ملاحظة خريطة العالم العربي والإسلامي، فظهرت وهي رقعة مليئة بالقواعد الاستعمارية[٩٧]، ويحكي حسن البنا كيفية نشأة دعوة جماعة «الإخوان المسلمون» قائلاً: «في ذي القعدة سنة ١٣٤٧هـ، مارس ١٩٢٨م ـ فيما أذكر ـ زارني بالمنزل أولئك الإخوة الستة: حافظ عبد الحميد، أحمد الحصري، فؤاد إبراهيم، عبد الرحمن حسب الله، إسماعيل عز، زكي المغربي، وهم من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كنت ألقيها... وكانت بيعة... نحن إخوة في خدمة الإسلام، فنحن إذن «الإخوان

---

(٩٦) انظر: حسن البنا: **مذكرات الدعوة والداعية**: ٥٣ ـ ٥٤.
رؤوف شلبي: **الشيخ حسن البنا** ١٣٣.
ريتشارد ميشيل: **الإخوان المسلمون** ٢١/ ٢٤، محمد شوقي زكي: **الإخوان المسلمون**: ١١/ ١٢.

(٩٧) انظر: حسن البنا: **مذكرات الدعوة والداعية**: ٦٥.
ريتشارد ميتشيل: **الإخوان المسلمون**: ٢/ ٢٤.
رؤوف شلبي: **الشيخ حسن البنا**: ١٠٩.

Toreq Y. Ismeal: *Government and politics* p. 59.

المسلمون»، وجاءت بغتة، وذهبت مثلاً، ووُلِدَتْ أول تشكيلة للإخوان المسلمين من هؤلاء الستة، حول هذه الفكرة، وعلى هذه الصورة، وبهذه التسمية»[٩٨].

ولقد كان الهدف المباشر للجماعة خلال السنوات الثلاث الأُولى من حياتها، هو توسيع نطاق عضويتها داخل مدينة الإسماعيلية وفي المناطق المحيطة بها، وقد عمل «البنا» على تحقيق هذا الهدف عن طريق الاتصال المباشر والقيام بجولات في الريف أيام الإجازات الأسبوعية والعطلات، وإلقاء المواعظ في المساجد في أغلب الأحوال وفي المنازل والنوادي والتجمعات الأُخرى أحيانًا، وقد وفر لهم الحديث داخل المساجد الشرعية والاحترام اللازمين لحركتهم، كما أن الصلات المباشرة مع الناس في منازلهم وأماكن عملهم، وأيام راحتهم، أضفَتْ على هذه الشرعية طابع الصدق والتواصل الإنساني. وخلال سنوات أربع تكونت عدة شُعَب للجماعة على طول الجانب الشرقي للدلتا في الإسماعيلية، وبور سعيد والسويس، وأبو صير، وعلى الجانب الغربي حتى شبراخيت، كما كانت هناك صلة محدودة نسبيًا بالقاهرة[٩٩].

ومما يساعد على فهم الأساليب التي لجأ إليها الشيخ في بداية دعوته ما ذكره عن زيارته «لأبي صير» إذ رأى أن ينشئ بها فرعًا للجماعة، فذهب إليها، وصار يتفرّس في وجوه الناس في المقاهي والحوانيت، حتى رأى صاحب دكان «وقورًا مهيبًا سمحًا فيه صلاح، وله منطق ولسان ورأيته يبيع ويتحدث إلى زبائنه، فتوسمت فيه الخير، فسلمت عليه وجلست إليه وإلى من معه في الدكان، وقدمت إليه نفسي والغرض الذي من أجله زرت «أبو صير» وأنني توسمت فيه الخير ليحمل أعباء هذه الدعوة، وأخذت في حديثي ألفت نظره ونظر الجالسين إلى نقط أساسية:

---

(٩٨) مذكرات الدعوة والداعية: ٧٦ ـ ٧٧.

(٩٩) انظر: حسن البنا: مذكرات الدعوة: ٩٩ وما بعدها.

ريتشارد ميتشيل: الإخوان المسلمون: ٢/٢٦ ـ ٢٧.

إلى سمو مقاصد الإسلام وعلو أحكامه، وإلى ما في المجتمع من فساد وشر وسوء، وإلى أن ذلك ناتج عن تركنا وإهمالنا لأحكام الإسلام، وإلى وجوب الدعوة إلى تصحيح هذا الوضع، وإلا كنا آثمين، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبذل النصيحة فريضة واجبة، وإلى أن الطريقة الفردية وحدها لا تكفي»[١٠٠] فلم تكن الفكرة الأساسية لدى الشيخ قاصرة على إنشاء جماعة خيرية أو جمعية تقوم بالخدمات الاجتماعية، إنما كانت فكرة أبعد وأشمل تتصل بالمجتمع كله، وتحاول أن تحيط بظواهره المختلفة وتردها إلى سبب واحد، وتقترح لعلاجها منهجًا واحدًا، وتحاول أن ترسم للمستقبل صورة سلفية مستمدة من التاريخ[١٠١].

ومع الانتشار السريع للجماعة، ظهرت موجة من العداء الغريزي، والأعمال المناهضة لنشاطها، ففي عام ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م انحصرت المشاعر العدائية في الشكاوى المقدمة حول الحركة ونواياها تجاه وزارة إسماعيل صدقي، وقد زعمت هذه الاتهامات، ضمن ما زعمت: أن البنا كان شيوعيًا يستخدم الأموال الشيوعية في نشاطه، ووفديًا يعمل ضد حكومة صدقي، وجمهوريًا يعمل ضد الملك فاروق، ومجرمًا انتهك شروط الوظيفة التي تحظر جمع الأموال، واستخدامها لأغراض غير قانونية[١٠٢]، وقد تم التحقيق مع البنا بناء على طلب رئيس الوزراء، إلا أن التحقيق انتهى بتبرئة ساحته، ولما تبين للحكومة أن ليس للجماعة أهداف معلنة، ولا موقف سياسي عملي يعادي الحكومة القائمة وقتها، ولما تأكدت أن صاحب الدعوة ليس وفديًا ولا شيوعيًا، ولا يهاجم حكومة صدقي ولا الملك، غضت السلطات عن الدعوة الطَّرْف، وزكتها دوائر البوليس باعتبار ما تؤدي إليه من استقرار الأمن[١٠٣].

ولقد بدأت الحركة باعتبارها حركة اجتماعية خالصة، تهدف إلى

---

(١٠٠) حسن البنا: **مذكرات الدعوة**: ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٠١) انظر: طارق البشري: **الحركة السياسية**: ٤٤.

(١٠٢) انظر: حسن البنا: **مذكرات الدعوة والداعية**: ٨٩ وما بعدها.

(١٠٣) انظر: السابق: ٩٠ وما بعدها.

رفض تغريب المجتمع، كما أنها تدعو إلى الأخلاق والآداب الإسلامية(١٠٤)، يقول عباس السيسي: «والحقيقة أن هذه الدعوة بقيت مجهولة بالنسبة للأعداء، إذ كانوا يعدونها واحدة من الحركات الصوفية، أو جمعية دينية تقليدية من الجمعيات التي كانت منتشرة في مصر آنذاك، ولم يكن هدف الدعوة في مرحلة التعريف والتربية هذه تجميع أكبر عدد من الأفراد الذين يرتفع المد العاطفي في نفوسهم بدرجة كافية، ولكن كان الهدف هو اختيار الأنصار الذين يصلحون لحمل أعباء هذه الدعوة، لتكوين القاعدة القوية السليمة منهم كجزء من مخطط الدعوة الشامل، الذي يهدف إلى إيجاد جيل من المؤمنين الفاهمين لتعاليم الإسلام، والذي يكون الطليعة المؤمنة التي تقود المسلمين لإقامة حكم الله»(١٠٥).

ويظهر من الخطبة الأُولى التي ألقاها البنا بمسجد الإخوان بالإسماعيلية أن الهدف الأساسي الذي جعلته الجماعة أمامها هو بناء المساجد، وأنها لم تستهدف فن بناء المساجد وإنشاء دور العبادة فقط، ولكن إقامة دُور للتعليم، وقد هاجم الشيخ المدارس والمعاهد المبتدعة التي يتخرج فيها الأبناء، وقد تسممت عقولهم بالأفكار الخبيثة الفرنجية، وحشيت أدمغتهم بالآراء الإلحادية، وشبوا على التقليد والإباحية(١٠٦).

١ ـ ب ـ فترة القاهرة قبل الحرب العالمية الثانية (١٣٥٢هـ/ ١٩٣٢م ـ ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م)

وفي ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٢م انتقل حسن البنا إلى القاهرة، واجتمع مجلس إدارة الإخوان بالإسماعيلية، وقرر اعتبار القاهرة المركز العام لجماعة «الإخوان المسلمون»(١٠٧)، وفي القاهرة اتخذت الدعوة أبعادها، فكان لها مؤسساتها، ونظمها الصحفية والإدارية، والاقتصادية والحركية، وكان لها

---

(١٠٤) See: Ibrahim A. Ibrahim «Islamic Revival In Egypt» in *«Islam in Comtemparary World»* pp.. 160-161.

(١٠٥) حسن البنا: ١٤٦.

(١٠٦) انظر: مذكرات الدعوة والداعية: ١٣٣.

(١٠٧) السابق: ١٣٨.

انتشارها واتساع رقعتها[١٠٨].

وفي القاهرة اتخذت الدعوة العديد من الوسائل لنشر تعاليمها وأفكارها الإصلاحية مثل:

١ ـ المحاضرات والدروس في الدور والمساجد وتأسيس درس الثلاثاء.

٢ ـ وإصدار «رسالة المرشد العام» عددين فقط، ثم مجلة «الإخوان المسلمون» الأسبوعية أولاً وثانيًا وفي أثناء ذلك مجلة النذير لسنتين من أول عهدها.

٣ ـ وإصدار عدد من الرسائل والنشرات.

٤ ـ وإنشاء الشُعَب في القاهرة، وزيادة شعب الأقاليم، ونشر الشعب في الخارج.

٥ ـ وتنظيم التشكيلات الكشفية والرياضية.

٦ ـ وتركيز الدعوة في الجامعات والمدارس، وإنشاء قسم الطلاب، والانتفاع بجهود الأزهر الشريف علمائه وطلابه.

٧ ـ وإقامة عدة مؤتمرات دورية للإخوان في القاهرة والأقاليم.

٨ ـ والمساهمة في إحياء المناسبات الإسلامية والذكريات المجيدة والأقاليم.

٩ ـ والمساهمة في مناصرة القضايا الإسلامية والوطنية وبخاصة قضية فلسطين.

١٠ ـ وتناول الناحية الإصلاحية السياسية والاجتماعية بالبيان، والإيضاح، والتوجيه، وكتابة المذكرات والمقالات بهذا الخصوص.

١١ ـ والمساهمة في الحركات الإسلامية كحركة مقاومة التبشير،

---

(١٠٨) انظر د. رؤوف شلبي: **الشيخ حسن البنا**: ٢٠١.

وحركة التعليم الديني في الثلاثينيات.

١٢ ـ ومهاجمة الحكومات المقصرة إسلاميًا، ومهاجمة الحزبية، والدعوة في وضوح إلى المنهاج الإسلامي[(١٠٩)].

وفي القاهرة انتشرت دعوة «الإخوان المسلمون» انتشارًا عظيمًا، ولم يكن ذلك مقصورًا على مصر وحدها بل امتد إلى سائر أقطار العالم الإسلامي. يقول الهضيبي: «دعوة الإخوان أصبحت من الدعوات العالمية التي لا يمكن لشخص من الأشخاص أن ينال منها. إن دعوة الإخوان لم تعد دعوة جماعة أو جمعية في مصر يقال لها: «الإخوان المسلمون» إنما أصبحت دعوة عالمية دعوة يعرفها المشرق والمغرب، دعوة ينتظرها الناس جميعًا شرقيهم وغربيهم، لإنقاذهم من كل ما هم فيه من بلاء، ينتظرونها في مراكش، وفي تونس، وفي المغرب الأقصى، وفي ليبيا، وفي خليج العرب، وفي أندونسيا، وفي تركيا، وفي باكستان، وفي كل مكان ينتظرون دعوة الإخوان المسلمين، ويعتقدون ألا سبيل لإنقاذهم إلا بالإخوان المسلمين»[(١١٠)].

وتشير «المؤتمرات العامة» التي كانت تعقد بصورة دورية إلى تطور الجماعة ونشاطها في الفترة من ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٢م ـ ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م، فقد تركز اهتمام المؤتمر الأول الذي عقد في ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م على المشكلة الخاصة بنشاط البعثات التبشيرية المسيحية وأساليب مواجهتها، كما أرسلت الجماعة خطابًا إلى الملك «فاروق» أعربت فيه عن اعتقادها بضرورة إخضاع نشاط الجماعات التبشيرية الأجنبية للرقابة الحكومية الصارمة، وذلك بوساطة:

---

(١٠٩) انظر: البنا: **مذكرات الدعوة والداعية**: ١٣٩ ـ ١٤٠.

قارن: د. رؤوف شلبي: **الشيخ حسن البنا**: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١١٠) **٧ أسئلة في العقيدة**: ٥٥.

قارن:

P.J. Vatikiotis: *Islam and State* p. 62, Sayyed H. Nasr; Traditionalism in the Modern World p. 86, *Islam in the Islamic World Today* p. 12.

١ ـ فرض الرقابة الشديدة على هذه المدارس والمعاهد التبشيرية والطلبة والطالبات فيها، إذا ثبت اشتغالها بالتبشير.

٢ ـ وسحب الرخص من أي مستشفى أو مدرسة، إذا ثبت أنها تشتغل بالتبشير.

٣ ـ وإبعاد كل من يثبت للحكومة أنه يعمل على إفساد العقائد.

٤ ـ والامتناع عن معونة هذه الجماعات التبشيرية بتاتًا بالأرض أو بالمال.

٥ ـ والاتصال بحضرات الوزراء المفوضين في مصر والخارج، حتى يساعدوا الحكومة في تنفيذ خطة الحزم، حفظًا للأمن ومراعاة لحسن العلائق[(١١١)].

وتناول المؤتمر الثاني مسائل الإعلان والدعاية التعليمية، وأقر تأسيس شركة صغيرة لإنشاء مطبعة خاصة بالإخوان المسلمين[(١١٢)]. وتلا ذلك إصدار الرسائل والنشرات، وكان أول هذه الرسائل: «القانون الأساسي للإخوان المسلمين واللائحة الداخلية»، ثم صدرت «رسالة المرشد» وظهر منها عددان، وتوالت بعد ذلك رسائل ونشرات، منها ما هو للإشارة إلى أعمال الإخوان الاجتماعية، ومنها ما هو شرح لأهداف دعوتهم ومنها ما هو توجيه للحكومات إلى الأخذ بتعاليم الإسلام، مثل: نحو النور، وإلى أي شيء ندعو، والمأثورات، وإلى الشباب، ورسالة الجهاد، ثم ظهرت مجلة «الإخوان المسلمون» الأسبوعية، وبعد ذلك مجلة «النذير»[(١١٣)].

وقد ناقش المؤتمر الثالث ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م موضوعات معينة مثل مقاييس وشروط صحة العضوية، والسلطة العليا للجماعة وبنيتها التنظيمية، ومنهاج الإخوان المسلمين، وموقفهم من غيرهم ومظاهر

---

(١١١) انظر: حسن البنا: **مذكرات الدعوة والداعية**: ١٥٠ وما بعدها.

(١١٢) السابق: ١٦٤.

(١١٣) السابق: ١٤٢ وما بعدها.

الدعوة، وفرق الرحلات، ولائحة الزكاة والصدقات[114]. وقد تناول هذا المؤتمر أمورًا بالغة الأهمية، وهي:

١ ـ على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج كله من الإسلام، وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة.

٢ ـ وعلى كل هيئة أن تحقق بعملها ناحية من نواحي منهج الإخوان المسلمين يؤيدها الأخ المسلم في هذه الناحية.

٣ ـ يجب على الإخوان المسلمين إذا أيدوا هيئة من الهيئات أن يستوثقوا أنها لا تتنكر لغايتهم في وقت من الأوقات.

٤ ـ ويجب على كل عضو من أعضاء الجماعة أن يتخلى عن صلته بأي هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة الدعوة[115].

ويرى أحد الباحثين المعاصرين أن الجماعة بهذه المبادئ التي وضعتها تصادر الدين لمصلحتها، فيكون من لا يواليها خارجًا على الإسلام ذاته، كما أن القول بالولاء الوحيد للجماعة يعني فيما يعني الحرص على الاستقلال والذاتية وألاّ يحترم الإخوان إلا أهداف جماعتهم كتنظيم، وبالتالي تسعى الجماعة للسيطرة على الإسلام لا للاتصاف به فقط، كما أنها تشير إلى أن هناك تنظيمًا سياسيًا يسعى لاحتواء الإسلام كدين[116].

وانعقد المؤتمر العام الرابع في ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م، والخامس في ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م وقد تواقت المؤتمر الخامس مع الذكرى العاشرة لتأسيس الجماعة، وخلال هذه السنوات تبلورت مجموعة من الأفكار التي شكلت

---

(١١٤) السابق: ١٨٢ وما بعدها.

(١١٥) رسالة المؤتمر الخامس: ١٥٣.

وقارن: مذكرات الدعوة: ٢٤١ وما بعدها.

وريتشارد ميتشيل: الإخوان المسلمون: ٢/ ٢٤ ـ ٣٥.

(١١٦) انظر: طارق البشري: الحركة السياسية: ٥٣.

أيديولوجية الجماعة وجوهر فكرها، وكانت هذه الأفكار تهدف إلى تأكيد أن الإسلام كنظام شامل متكامل بذاته هو السبيل النهائي للحياة بكافة نواحيها، وأنه قابل للتطبيق في كل زمان ومكان. يقول البنا: «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي فهم مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»(١١٧).

لقد كان تصدي الجماعة للمسائل السياسية قبل عام ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م يتم في هذه الفترة من خلال الدعوة لجملة من المبادئ السياسية العامة مثل مهاجمة الحزبية والزعامة. يقول البنا: «يجب أن يكون الزعيم زعيمًا تربّى ليكون كذلك، لا زعيمًا خلقته الضرورة، وزعّمته الحوادث فحسب أو زعيمًا حيث لا زعيم... بيد أن زعماء خلقتهم الظروف أرادوا أن يستعجلوا النتائج قبل الوسائل، وخدعتهم غرارتهم بقيادة الشعوب ومكائد السياسة، فظنوا السراب ماءً وجَرَوا وراءه، حتى إذا جاءوه لم يجدوا شيئًا بعد إنفاق الجهد وتضحية الوقت وفناء الزاد»(١١٨). والمهم أن جماعة «الإخوان المسلمون» خلال السنوات العشر الأولى لها لم تكن حركة اجتماعية أو دينية فقط، بل كانت ذات لون سياسي مستتر نوعًا ما. وفي ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م أصدرت الجماعة مجلة «النذير».. سياسية أسبوعية، واتخذ عملها السياسي أسلوبًا سافرًا. يقول البنا عن مجلة النذير: «ظهر منها واضحًا اتجاه الإخوان الوطني، وابتدأ اشتراكهم في الكفاح السياسي في الداخل والخارج، إذ كانت الدعوة قد أتمت عشر سنين»(١١٩).

---

(١١٧) رسالة المؤتمر الخامس: ١٥٣، قارن: **مذكرات الدعوة: ٢٤١ وما بعدها.**
وريتشارد ميتشل: **الإخوان المسلمون: ٢/ ٣٤ ـ ٣٥.**

(١١٨) **مذكرات الدعوة والداعية: ١٤٠ ـ ١٤١.**

(١١٩) السابق: ١٤٤ ـ ١٤٥.

لقد كان المؤتمر الخامس تطلعًا إلى المستقبل، إلى فجر حياة جديدة ونضال جديد، إلى المرحلة الثالثة من نشاط الحركة إلى مرحلة التنفيذ، وتلك هي المرحلة النشطة التي تستخرج منها الثمار الناضجة لرسالة الإخوان المسلمين[١٢٠]، نتيجة لتنامي القوة الذاتية لجماعة الإخوان المسلمين، وقد ساعدت الظروف السياسية السائدة آنذاك حسن البنا على إعلان الموقف السياسي للجماعة[١٢١] فأعلن موقف الإخوان من المستعمرين، وموقفهم من الوطنية، والقومية، والأحزاب، والهيئات القائمة آنذاك، وأنظمة الحكم القائمة في العالم العربي ومصر. يقول البنا: «أقول لكم فاسمعوا: سننتقل من حيز دعوة العامة إلى حيز دعوة الخاصة، ومن دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال وسنتوجه بدعوتنا إلى المسؤولين من قادة هذا البلد، وزعمائه، ووزرائه، وحكامه، وشيوخه ونوابه، وأحزابه، وسندعوهم إلى مناهجنا، وسنطالبهم بأن يسيروا بهذا البلد المسلم، بل زعيم الأقطار الإسلامية، في جرأة لا تردد معها، وفي وضوح لا لبس فيه ومن غير مواربة أو مداورات، فإن الوقت لا يتسع للمداورات، فإن أجابوا الدعوة، وسلكوا السبيل إلى الغاية آزرناهم، وإن لجأوا إلى المواربة والروغان وتستروا بالأعذار الواهية والحجج المردودة فنحن حرب على كل زعيم، أو رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة حكم الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها، ولا هوادة معها، حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا الحق، وهو خير الفاتحين»[١٢٢]. وهو لا يرى أن ذلك يمثل تغيرًا في مسلك الجماعة، ولكنه بذلك ينتقل خطوة ثانية في المنهج الإسلامي، إذ إن السياسة جزء من الدين، فليس في تعاليم الإسلام أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله،

---

(١٢٠) انظر: ريتشارد ميتشيل: **الإخوان المسلمون**: ٢/ ٣٥.

(١٢١) انظر: ريتشارد ميتشيل: **الإخوان**: ٣٧ وما بعدها.

طارق البشري: الحركة السياسية: ٤٧ ـ ٤٨.

(١٢٢) **مذكرات الدعوة**: ١٤٦.

ولكن في تعاليمه قيصر وما لقيصر لله الواحد القهار(١٢٣).

وهكذا يمكن القول بأن سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م هي بداية العمل السياسي العلني لجماعة الإخوان المسلمين، فقد أعلن البنا الحرب على كل التنظيمات السياسية والأحزاب القائمة، وبصفة خاصة حزب الوفد على أساس أنه حزب الأغلبيّة، يقول البنا: «إلى الآن أيها الإخوان لم تخاصموا حزبًا ولا هيئة، كما أنكم لم تنضموا إليهم... كان ذلك موقفكم أيها الأخوان سلبيًا هكذا فيما مضى. أما اليوم وأما في هذه الخطوة الجديدة، فلن يكون كذلك، ستخاصمون هؤلاء جميعًا في الحكم وخارجه خصومة شديدة... إن لم يستجيبوا لكم، ويتخذوا تعاليم الإسلام منهاجًا يسيرون عليه، ويعملون له، وسيكون هؤلاء جميعًا منضمين لكم في وحدة قوية وكتلة متراصة متساندة إن أجابوا داعي الله وعملوا معه»(١٢٤).

ويتجه أحد الباحثين المعاصرين إلى نقد اتجاه البنا إلى العمل السياسي في تلك المرحلة بقوله: «الواقع أن اختيار البنا لهذا العام بالذات للنزول إلى السياسة يعد اختيارًا مشبوهًا، فهذا العام يعد عام الرجعية دون ريب، ففي ختام العام السابق، كان الملك فاروق قد تمكن من إقالة وزارة الأغلبية، وأصبح يهيمن على مصير البلاد عن طريق وزارة محمد محمود باشا، التي ضمت أقطاب الأقلية، وفي هذا العام ارتفع المد الفاشي إلى ذراه تحت قيادة أحمد حسين زعيم «مصر الفتاة» الذي أخذ يهاجم الأحزاب علنًا، ويرفع شعار الحكومة الإسلامية وحكم الشورى والمناداة بالملك فاروق خليفة للمسلمين، وهي كلها شعارات كانت تخفي تحتها تسليم الملك الشاب أمور البلاد، لا شريك له فيها، ووضع السلطتين الزمنية والدينية بين يديه باسم الخلافة، وفي مثل هذه الظروف نزل البنا إلى ميدان السياسة لا ليقف إلى جانب القوى الديمقراطية، وإنما ليقف إلى جانب القوى الرجعية ممثلة في القصر الذي كان يدير دفته علي ماهر باشا، وربما يرجع

---

(١٢٣) السابق: ١٤٧.

(١٢٤) السابق: ١٤٦ ـ ١٤٧.

جزء من السبب في ذلك إلى أن هذه القوى ككل قوى رجعية في البلاد النامية، تحرص على استخدام شعارات الدين ضد خصومها لاجتذاب صفوف الجماهير المتدينة»[١٢٥].

ويخلص هذا الباحث إلى أن البنا كان يرى في شعارات الدين التي يرفعها القصر ما يقرب تنفيذ فكرة الحكومة الإسلامية والخلافة، بالإضافة إلى رفضه للأحزاب، ولما كان الوقوف على الحياد عسيرًا، فقد بدا وقوفه إلى جانب القصر محتومًا[١٢٦].

ويوجه باحث آخر نقدًا قريبًا من هذا إلى البنا، إذ يذهب إلى أن هذا الموقف يدل على أن جماعة الإخوان وإن كانت بارعة في الدعوة الدينية، إلا أنها كانت مبتدئة وساذجة على طريق العمل السياسي، دون أن تدري القوى المواجهة لها[١٢٧].

ومن وجهة نظر علمانية يتجه البعض إلى أن الإخوان كانت تساندهم السلطات البريطانية، وأنهم يدينون بظهورهم للإنكليز، الذين أرادوا استغلال الإخوان ضد الوفد بل كان الهدف الأساسي للبنا هو التصدي للوفد والحلول محله[١٢٨].

وأراني متفقًا مع «طارق البشري» في أن هذه النظرة العلمانية أو الوفدية للإخوان تنبع أساسًا من غربة العلماني الفكرية، واتجاهه اللامتعاطف نحو هذه الحركة وأمثالها، تلك الغربة التي تغذت بسوء الظن في ضوء تجربة تاريخية عاشها لعلاقة الملك بالمؤسسات الدينية، وفضلًا عن هذا السبب، فثمة خلاف عميق بين وجهة كل من العلمانيين والإخوان وتصوّر كل منهما لنموذج النهضة التي يريد بناءها في البلاد، مما يضرب بينهما حاجزًا من الظلمة وعدم الفهم[١٢٩]، بالإضافة إلى أن دعوة البنا

---

(١٢٥) د. عبد العظيم رمضان: **الإخوان المسلمون**: ٣٢.

(١٢٦) د. عبد العظيم رمضان: **الإخوان المسلمون**: ٣٢.

(١٢٧) انظر: د. محمود متولي: **الإخوان المسلمون**: ٥٩.

(١٢٨) انظر: د. عفاف لطفي السيد: **تجربة مصر الليبرالية**: ٣٤٨.

(١٢٩) انظر: **الحركة السياسية**: ٢٥.

للربط بين السياسة والدين ليست مشكلاً متصورًا ذلك أن الإسلام عند البنا دين شامل ونظام حياة، وبالتالي فلا يثور في ذهن باحث من الإخوان متى تحولت الجماعة إلى سياسة، كما لو كان في الأمر تعديل لمنهج أو كشف لمستور. إن ذلك أتى للعلماني منذ ثورة ١٣٣٨هـ/١٩١٩م على الأخص، وانعكس لديه عدم تصور قيام علاقة منطقية وعضوية بين الدين والسياسة[١٣٠].

لقد أعلن البنا في عام ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م الإطار العام لفكر الجماعة وأهدافها، وفي كلمات محددة أوضح أن الحركة «دعوة سلفية، وطريقة سنية وحقيقة صوفية، ومنظمة سياسية، وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[١٣١] وانطلاقًا من شمول الإسلام وعمومية منهجه في تنظيم شؤون الدنيا والآخرة اتجه البنا إلى تحديد موقف الجماعة إزاء السلطة، والحكومة، والدستور، والقضايا الوطنية[١٣٢].

١ ـ ج ـ أثناء الحرب العالمية الثانية ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م ـ ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م

منذ بداية الحرب العالمية الثانية، ارتبط تاريخ الإخوان المسلمين بصورة لا تنفصل بتاريخ مصر[١٣٣] وقد دخلت الدعوة في هذه الفترة طورًا جديدًا من حيث علاقتها بالسياسة وبداية الازدهار من حيث النشاط وتحقيق البرامج الواسعة[١٣٤]. لقد أدرك الإنكليز خطورة ما يدعو إليه حسن البنا، إذ كان الإنكليز يومئذ شديدي الحساسية، وبخاصة إزاء ما يبديه بعض ذوي الرأي من المصريين من ميولهم المحورية، وإزاء بعض العناصر ذات النشاط بين سواد الشعب، وقد أبلغت السلطات البريطانية

(١٣٠) السابق: ٢٦.
(١٣١) رسالة المؤتمر الخامس: ١٥٥ ـ ١٥٦.
(١٣٢) السابق: ١٧٠ وما بعدها.
(١٣٣) انظر: ريتشارد ميتشيل: **الإخوان المسلمون**: ٢/ ٤٢.
(١٣٤) انظر: محمد شوقي زكي: **الإخوان المسلمون**: ١٩.

رئيس الوزراء حسين سري باشا رغبتها في الحد من نشاطه، فصدر قرار من نظارة المعارف بنقل حسن البنا إلى قنا، وسمح للبنا بالعودة إلى القاهرة مرة أخرى، ثم ألقي القبض عليه(١٣٥). ولقد بدأت المحنة الأولى للإخوان على يد حسين سري، فصادرت الحكومة مجلتي «التعارف»، «والشعاع» كما صدرت مجلة المنار، كما منعت طبع أي رسالة من رسائلهم أو إعادة طبعها، وأغلقت مطبعتهم، وحرمت على الجرائد أن تذكر شيئًا عنهم(١٣٦).

وعندما بدأت الحرب العالمية الثانية أعلن «الإخوان» تأييدهم لعدم اشتراك مصر في الحرب ولقصر المساعدات المقدمة فيها على ما يلزمها به نص معاهدة ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م، وقد واصلت الجماعة شرح قضيتها، وتوضيح منهجها في الإصلاح الداخلي الذي ينبغي أن يقوم على قواعد الإسلام وروحه، كما طالبوا علي ماهر باشا رئيس الوزراء بالتسامح مع الخصوم السياسيين، ودوام الاتصال بالشعب، والقضاء على المحسوبية والرشوة، والمحافظة على الشعائر الإسلامية، والتشدد التام في حقوق الأمة القومية والدفاع عن حقوق فلسطين(١٣٧).

وتولى النحاس الوزارة في ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م، وكان أول عمل قام به هو حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات جديدة، وفي المؤتمر العام السادس للإخوان المسلمين الذي انعقد في ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م تم اتخاذ قرار بأن تتقدم الجماعة في الوقت المناسب بمرشحين للانتخابات، وقد اعتبرت دعوة الوفد لإجراء الانتخابات فرصة مناسبة لأول اختبار للقوة الانتخابية للجماعة، وأعلن البنا عن نفسه عن دائرة الإسماعيلية، وبمجرد تقدمه بالترشيح أسرع النحاس باستدعائه وطلب منه أن ينسحب ووافق البنا في مقابل حرية الجماعة في استئناف أعمالها على نطاق واسع، وأن تَعِد

---

(١٣٥) انظر: محمد حسين هيكل: **مذكرات في السياسة المصرية**: ٢/ ١٧٧ ـ ١٨٧.

(١٣٦) انظر: ريتشارد ميشيل: **الإخوان المسلمون**: ٢/ ٤٦ ـ ٤٧.

ومحمد شوقي زكي: **الإخوان المسلمون**: ٢١٠.

(١٣٧) انظر: حسن البنا: **مذكرات الدعوة والداعية**: ٢٦١ وما بعدها.

الحكومةُ باتخاذ الإجراءات اللازمة لحظر المشروبات الكحولية والدعارة[١٣٨]، ورغم تلك ظلت العلاقة بين الإخوان المسلمين والوفد غير مستقرة ففي نهاية ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م أغلق النحاس مرة ثانية جميع الشُّعَب فيما عدا المقر الرئيسي للجماعة، وتغير الموقف في بداية ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٣م، وخلال الفترة الباقية من عمر الوزارة تراوحت العلاقات ما بين العداء والمودة، فترة من الرقابة والمتابعة الصارمة تتلوها فترة من الحرية النسبية[١٣٩].

وأثر إقالة الوفد في ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٤م اختار القصر أحمد ماهر باشا زعيم الحزب السعدي لتشكيل وزارة جديدة، وعلى الفور اتخذ أحمد ماهر الإجراءات اللازمة لانتخابات جديدة، وأعد الإخوان أنفسهم مرة أُخرى لخوض غِمارها واختار البنا الإسماعيلية أيضًا، كما اختار خمسة من زملائه مناطق أُخرى معتزمين خوض المعركة الانتخابية على أساس برنامج إسلامي، وفي ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م جرت الانتخابات التي اتضح أنها كانت أكثر الانتخابات تزييفًا في مصر، وهزم البنا وجميع الإخوان الآخرين في الدوائر التي كانوا على يقين تام من نجاحهم[١٤٠] فيها، وحين أعلن أحمد ماهر الحرب على ألمانيا وإيطاليا عارضه الإخوان وكتبوا إليه بالعدول عن ذلك، ثم اغتال العيسوي أحمد ماهر لهذا السبب، وتولّى النقراشي الوزارة خلفًا لأحمد ماهر الذي بدأ حكمه باعتقال البنا والسكرتير العام وبعض الإخوان بتهمة الاشتراك في الاغتيال، ولكن النيابة أفرجت عنهم بعد ذلك، وبادر البنا إلى زيارة النقراشي وشرح له أهداف الجماعة، وقد رد النقراشي على ذلك بإصدار أوامره بفرض رقابة مشددة على نشاط التنظيم وأعضائه، وكانت تلك هي السياسة التي التزم بها بدرجات متفاوتة من الشدة طوال فترة بقائه في الحكم[١٤١].

---

(١٣٨) انظر: ريتشارد ميتشيل: **الإخوان المسلمون**: ٢/ ٥٢ ـ ٥٣.

(١٣٩) السابق: ٢/ ٥٣ ـ ٥٤.

(١٤٠) السابق، محمد زكي شوقي: **الإخوان المسلمون**: ٢١.

(١٤١) انظر: ريتشارد ميتشيل: **الإخوان**: ٢/ ٥٣ ـ ٥٤.

١ ـ د ـ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى استشهاد البنا (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م ـ ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م)

انتهت الحرب العالمية الثانية، ودخلت الجماعة بعد ذلك في دور المحنة الكبرى، لأنها تزعمت الحركة الشعبية، وألهَبَت المشاعر الوطنية، وأدخلت بعض تعديلات على النظام الأساسي حتى أضحى شاملاً لجميع غاياتها ووسائلها بصورة واضحة[١٤٢]. وفي عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م عندما بلغت الجماعة ذروة انتشارها وانطلاقها، بلغ عداؤها للوفد ذروته، ووصل إلى حد الاشتباك في الطرقات مع مظاهرات الوفديين والشيوعيين، والملاحظ أن الجماعة بعد الحرب الثانية أخذت على عاتقها التصدي للتنظيمات الشيوعية والوفدية رافعة شعار العداء للشيوعية ومحاربة الإلحاد[١٤٣]. وفي سنة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م هاجم البنا حزب الوفد علنًا، إذ يقول: «إن الوفد في أيامه الأخيرة قد تخللت صفوفه طوائف وأفواج من ذوي الآراء الخطرة، والمبادئ الهادمة، الذين لا يؤمنون بغير الشيوعية مذهبًا، ولا يؤمنون بغير موسكو قيادة وتوجهًا»[١٤٤].

ولقد تصاعد نفوذ جماعة الإخوان بعد حرب ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م ضد الدولة الصهيونية في فلسطين، وبعد انتهاء الحرب تصاعدت حدة الصراع بين الإخوان والسلطة، فقام النقراشي باشا على إثر ذلك بإصدار قرار بحل جماعة الإخوان، وإلقاء القبض على كثير من أعضائها، ثم اغتيل النقراشي على يد أحد أفراد الجماعة في ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م، وبعده بوقت قصير أغتيل حسن البنا[١٤٥] انتقامًا يوم عيد الجلوس الملكي على العرش. لقد اتهمت الحكومة الإخوان «بأنهم عصابة إرهابية تشجع الجريمة، وتهدد الأمن، وتعبث بالقانون، وبأنهم تحولوا من جماعة دينية، وأنهم يعملون على قلب

---

(١٤٢) انظر: محمد شوقي زكي: الإخوان المسلمون: ٢٣.

(١٤٣) انظر: طارق البشري: الحركة السياسية: ٧٢ ـ ٧٣.

(١٤٤) «حسن البنا يرسل إنذارًا إلى النحاس باشا» في «جريدة الأخبار القاهرية، عدد ١٠/ ٥/ ١٩٤٧».

(١٤٥) See: Bernard Lewis: «The Return of Islam» in *«Religion and Politics»* p. 14.

نظام الحكم[١٤٦]، وقد ترتب على قرار الحل: الاعتقال، والفصل، والنقل، والتشريد، ومصادرة الأموال الخاصة والشركات[١٤٧]، وقد رفض حسن البنا العنف صراحة تجاه الحكومة، وإن كان قد حَمَّلَ التيارات السياسية والحكومات المتعاقبة المسؤولية الكبرى، إذ بتمادي الحكومات والتيارات السياسية في الباطل دفعت الشباب دفعًا إلى سلوك هذه السبيل[١٤٨]، وحدد البنا أسباب حل الجماعة بالضغط الأجنبي، والتمهيد للمفاوضات مع الإنكليز، وستر الفشل في قضية مصر والسودان، والإعداد للانتخابات القادمة، بالإضافة إلى الأصابع الخفية مثل الشيوعية[١٤٩].

ويرفض البنا اتهامه بأنه اتخذ من الدِّين ستارًا للوصول إلى الحكم وخوض غمار السياسة، موضحًا أن الإخوان كهيئة سياسية جامعة مزجت الوطنية بروح الدين، واستمدت من روح الدين أسمى معاني الوطنية ولم تخترع ذلك اختراعًا، وإنما هي طبيعة الإسلام الحنيف الذي جاء للناس دينًا ودولة، فدعوة الإخوان تهدف إلى إصلاح النُظُم المقررة في البلاد، حتى تتفق مع دينها وعقيدتها ونص دستورها، الذي ينادي بأن دينها الرسمي هو الإسلام[١٥٠].

٢ ـ أيديولوجية حسن البنا

ارتبطت الدعوة لدى حسن البنا بالعودة إلى الإسلام بالشمول، فلم تكن كالدعوات السابقة عليها دعوة جزئية، تقنع بإصلاح سياسي (كحالة الأفغاني) أو إصلاح ديني تربوي (كحالة محمد عبده)، أو محاربة البدع والخرافات الصوفية والمناداة بالتوحيد الخالص (كحالة محمد بن عبد الوهاب)، فهناك في تعاليم البنا محتوى ديني أو صيغة دينية لكل ما هو

---

(١٤٦) حسن البنا: **قضيتنا** ٢٩.

(١٤٧) السابق: ٢٣ ـ ٢٧.

(١٤٨) السابق: ٣٨.

(١٤٩) السابق: ٣١ ـ ٤١.

(١٥٠) السابق: ٦٥ ـ ٦٦.

دنيوي انطلاقًا من شمولية المنهج الإسلامي، ومن هنا هدفت حركة البنا إلى إعادة ثقة الأمة بدينها على أنه المنهج المؤهل لبناء حياتها على أحسن ما يكون البناء تماسكًا واستقرارًا، على أنه العقيدة القادرة على أن تخوض بهم معترك كل صراع، وتحقق لهم النصر، والتمكين والاستخلاف، كما هدفت إلى مواجهة الفلسفات والأفكار الغازية، بما يكشف زيفها وانحرافها، ويمنح الأمة القدرة على نقض أصولها، وكشف مثالبها وعيوبها، والعمل على تنظيف المجتمع من أسباب الانحراف والانحلال، بما يحفظ للأجيال الأخلاق الكريمة والمثل الرفيعة، بالإضافة إلى العمل على تكوين طليعة واعية مؤهلة روحيًا وفكريًا، وسياسيًا، وتنظيميًا لاستخلاص المسلمين من التيه والضياع الذي هم فيه، وجعل القوامة، للإسلام في حياتهم، وتعبيدهم لله فكرًا وأخلاقًا وتشريعًا[١٥١].

لقد حدد البنا في فترة الصعود إلى القوة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م أهداف دعوة الإخوان، انطلاقًا من الظروف الراهنة: السياسية (الاحتلال الغربي لمعظم أجزاء العالم الإسلامي) والثقافية (سيطرة الاتجاهات العلمانية والقومية ممثلة في حزب الوفد على مقاليد الأمور والدعوة إلى استلهام الليبرالية الغربية، مثلاً: إن لكم هدفين أساسيين: ١ ـ أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي، وذلك حق طبيعي لكل إنسان لا ينكره إلا ظالم جائر أو مستبد قاهر. ٢ ـ أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعي، وتعلم مبادئه، وتبلغ دعوته الحكيمة للناس، وما لم تقم هذه الدولة، فإن المسلمين جميعًا آثمون مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها، وقعودهم عن إيجادها، ومن العقوق للإنسانية في الظروف الجائرة أن تقوم فيها دولة تهتف بالمبادئ الظالمة، وتنادي بالدعوات الغاشمة، ولا يكون في الناس من يعمل لتقوم دولة الحق والعدالة والسلام[١٥٢]».

(١٥١) انظر: عباس السيسي: حسن البنا: ٣٦ ـ ٣٧.
محمد شوقي زكي: الإخوان المسلمين: ٣٦.
(١٥٢) بين الأمس واليوم في «مجموعة رسائل»: ١٤١.

إن شمولية الإسلام لكافة شؤون الحياة، هي المنطلق الأساسي الذي ينطلق منه حسن البنا، فالإسلام ليس دينًا لا دولة بل دينًا ودولة، ومصحفًا وسيفًا، وعقيدة وشريعة، وبتعبير حسن البنا نفسه: «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي، فهم مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله، ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه، ويوصي بالإحسان فيه جميعًا[١٥٣]. ويقول: «دعوتنا دعوة أجمع ما توصف به أنها إسلامية»، ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس فإنا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينظّم شؤون الحياة جميعًا ويفتي في كل شأن منها، ويضع لها نظامًا محكمًا دقيقًا، ولا يقف مكتوفًا أمام المشكلات الحيوية والنظم التي لا بد منها لإصلاح الناس. فهم بعض الناس خطأً أن الإسلام مقصور على ضروب من العبادات أو أوضاع من الروحانية، وحصروا أنفسهم وأفهامهم في هذه الدوائر الضيقة من دوائر الفهم المحصور[١٥٤]».

إن الهوية الأساسية لمختلف أنشطة الدولة في تعاليم البنا، لا بد أن تنبع من قيم الإسلام وتعاليمه، وكذلك هوية النظام السياسي نفسه، إذ إننا لا نستطيع أن نفصل بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي، هذه الهوية الإسلامية هوية الدولة وهوية النظام تقف على النقيض من الهوية القومية العلمانية التي تبناها حزب الوفد ودعا إليها، ولقد عبر البنّا عن هوية الأنظمة التي توجد في مصر بأنها بعيدة عن الإسلام وتعاليمه، أي إنها نبتٌ غريب على التربة المصرية، تتناقض مع شمولية المنهج الإسلامي باعتباره الوسيلة الأساسية لتحقيق نهضة المسلمين، التي لن تتحقق إلا في إطار إسلامي ومحتوى إسلامي «فلن يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به

---

(١٥٣) «رسالة المؤتمر الخامس»: في «مجموعة رسائل»: ١٥٣.

(١٥٤) «دعوتنا» في «مجموعة رسائل»: ١٦.

أولها[١٥٥]»، والإسلام بطبيعة منهجه قادر على تحقيق تلك النهضة إذا فهم على أنه دين ودولة، إن الواقع التغريبي المُعاش لا يمكن أن تتحقق النهضة فيه لبعده عن تعاليم الإسلام. يقول البنا موضحًا مدى اغتراب الأنظمة التي تسود البلاد عن التعاليم الإسلامية «كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم: كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نظم تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه، ولا تعتمد عليه: نظام الحكم الداخلي، نظام العلاقات الدولية، نظام القضاء، نظام الدفاع والجندية، نظام المال والاقتصاد للدولة والأفراد، نظام الثقافة والتعليم، بل نظام الأسرة والبيت، بل نظام الفرد، في سلوكه الخاص، الروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام[١٥٦]» ولم يوجد في الحكومة القائمة أو الحكومات السابقة من ينهض بعبء إقامة النظام الإسلامي، أو من يبدي الاستعداد لمناصرة الفكرة الإسلامية: إن التشريع الإسلامي في وادٍ والتشريع الفِعلي والتنفيذي في وادٍ آخر، وبالتالي فإن قعود المصلحين المسلمين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية، لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الناس الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف[١٥٧].

إن هناك اغترابًا عن نظم الإسلام وتعاليمه في الواقع المصري: سياسيًا، تسود التيارات العلمانية والقومية على المستوى التنفيذي، كما يجثم الاحتلال البريطاني على قلب البلاد، ويعمل بطريقة أو بأخرى على الترويج لهذه التيارات التغريبية التي تهدف إلى تمييع قوة الإسلام وأثره في نفوس معتنقيه. ثقافيًا: تسود مجموعة من التيارات الفكرية التي لا تمتّ للإسلام بصِلة، بل تتجه إلى نقض الأسس الأخلاقية والتربوية للتعاليم الإسلامية، بالإضافة إلى جماعات التبشير النصرانية التي تمارس عملها علانية... إلخ.

---

(١٥٥) السابق: في «مجموعة رسائل»: ٢٣.
(١٥٦) «الإخوان المسلمون تحت راية القرآن» في «مجموعة رسائل»: ٩٦ ـ ٩٧.
(١٥٧) انظر: حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس في «مجموعة رسائل»: ١٧١.

في مواجهة هذا الواقع المغترب عن الإسلام، يطالب الإخوان بالعودة إلى المنهج الإسلامي: دينًا ودولة، عقيدة وشريعة، تنظيمًا وسلوكًا: «إن الإخوان سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء، وسينذرون أولاً وينتظرون بعد ذلك، ثم يقدمون في كرامة وعزة ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح. وأما الثورة فلا يفكر الإخوان فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها[١٥٨]». فالإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم، فإن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل هذا العبء، وأداء هذه الأمانة، والحكم بمنهاج إسلامي قرآني، فهم جنوده وأنصاره وأعوانه، وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم، وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله، وعلى هذا فالإخوان أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم، ونفوس الأمة على هذا الحال، فلا بد من فترة تنتشر فيها مبادئ الإسلام، وتسود، ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[١٥٩].

لا بد - إذن - من منهج تربوي حتى تستطيع الأمة أن تحقق تعاليم الإسلام تحقيقًا عمليًا في سائر النظم الحياتية، وبصفة خاصة في النظام السياسي، وهي تربية تهدف إلى:

١ - تقوية الوعي والشعور بوجوب تحرير الأرض الإسلامية من كل سلطان أجنبي، وإجلاء المستعمر الغاصب عن ديار الإسلام بكل وسيلة مشروعة.

٢ - إيقاظ الوعي والشعور بفريضة إقامة الحكم الإسلامي، فهو فريضة شرعية وضرورة قومية وإنسانية.

٣ - إيقاظ الوعي والشعور بوجوب الوحدة الإسلامية وضرورتها،

---

(١٥٨) البنا: «رسالة المؤتمر الخامس» في **مجموعة رسائل**: ١٦٩ - ١٧٠.

(١٥٩) السابق: ١٧١.

فهي فريضة دينية دنيوية(١٦٠).

هذه التربية تنطلق من أركان ثلاثة تدور عليها فكرة الإخوان: **أولها**: المنهاج الصحيح، وقد وجده الإخوان في كتاب الله وسُنَّة رسوله وأحكام الإسلام حين يفهمها المسلمون على وجهها غضة نقية بعيدة عن الدخائل والمفتريات، فعكفوا على هذا الأساس على دراسة سهلة مستوعبة. **وثانيها**: العاملون المؤمنون، ولهذا أخذ الإخوان أنفسهم بتطبيق ما فهموه من دين الله تطبيقًا لا هوادة فيه ولا لين، وهم مؤمنون بفكرتهم، مطمئنون إلى غايتهم. **وثالثها**: القيادة الحازمة الموثوق فيها، وقد وجدها الإخوان المسلمون كذلك، فهم لها مطيعون، وتحت لوائها يعملون(١٦١).

هذه التربية السياسية، تجعل من أعضاء الجماعة فئة تدعو إلى الإسلام على اعتبار أنه: دين ودولة، عقيدة وشريعة، ثقافة وحضارة. إنها تربية تهدف إلى إقامة النظام الإسلامي كاملاً في مختلف أوجه حياة المسلمين، وبتعبيره هو: «نحن نريد الفرد المسلم، والبيت المسلم، والشعب المسلم والحكومة المسلمة، والدولة التي تقود الدول الإسلامية، وتضم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم، وترد عليهم أرضهم المفقودة، وأوطانهم المسلوبة، وبلادهم المغصوبة، ثم تحمل علم الجهاد، ولواء الدعوة إلى الله، حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام(١٦٢).

إن خصائص دعوة الإخوان من خلال هذا المنهج القرآني التربوي، الذي يهدف إلى إيجاد الطليعة المؤمنة التي تجمع جميع الأفكار الإصلاحية القائمة على الدين، لكنها تفهمه فهمًا شاملاً لا يقتصر على جانب دون جانب، فهي: دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة

---

(١٦٠) انظر: د. يوسف القرضاوي: **التربية الإسلامية**: ٥٣ ـ ٦١.

(١٦١) انظر: حسن البنا: «دعوتنا» في «**مجموعة رسائل**»: ٢٨.

(١٦٢) حسن البنا: «الإخوان المسلمون تحت راية القرآن» في «**مجموعة رسائل**»: ١٠٠ ـ ١٠١.

اجتماعية كما يصفها البنا[١٦٣].

لقد حدد البنا مهمة الإخوان في ضرورة أسلمة الواقع المغترب، ففي مصر لا بد من نظام داخلي للحكم، يتحقق به قوله ـ تعالى ـ ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، ونظام للعلاقات الدولية يتحقق به قول القرآن الكريم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، ونظام عملي للقضاء يستمد من الآية الكريمة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، ونظام للدفاع والجندية يحقق مرمى النفير العام ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١]، ونظام اقتصادي للثروة والمال، والدولة، والأفراد أساسه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ [النساء: ٥]، ونظام للثقافة والتعليم يقضي على الجهالة والظلام، ويطابق جلال الوحي في أول آية في كتاب الله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، ونظام للأسرة والبيت ينشئ الصبي المسلم، والفتاة المسلمة والرجل المسلم[١٦٤]، ويحقق قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦].

لقد نظر البنا إلى الإسلام كدين شامل، وعلى حد تعبيره هو: يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام انتظم كل شؤون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الأعصار والأزمان[١٦٥]، ومن هنا يقرر أن أساس التعاليم الإسلامية ـ كما قرر الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا من قبل ـ هو كتاب الله وسُنّة رسوله، وبالتالي فإن النظم التي تحمل عليها الأمّة، لا بد أن تستقى من هذا المَعِين الصافي معين السهولة الأولى، بالإضافة إلى ضرورة فهم الإسلام كما كان يفهمه السلف والصحابة والتابعون، حتى لا

(١٦٣) «رسالة المؤتمر الخامس» في «مجموعة رسائل»: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٦٤) انظر: «الإخوان المسلمون» في «مجموعة رسائل»: ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٦٥) «رسالة المؤتمر الخامس» في «مجموعة رسائل»: ١٥٥.

نقيد أنفسنا بغير ما قَيَّدَنا اللَّهُ به، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه، والإسلام دين البشرية جميعًا[١٦٦].

لقد أبدى البنا اهتمامًا كبيرًا بوحدة الأُمَة رافضًا كلَّ ما من شأنه أن يقوض وحدتها، ومن هنا يهاجم الأحزاب السياسية الموجودة على الساحة المصرية، وإن لم ينكر أهمية ممارسة العمل السياسي[١٦٧] انطلاقًا من تصوره التكاملي الشامل للإسلام، الذي يضم تحت جناحيه النظريات السياسية، والاقتصادية والاجتماعية. . إلخ. . يقول البنا: «لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية، هي سيئة هذا الوطن الكبير، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزابًا حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمّة، اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها، ولا مناهج، ولا خلاف بينها في شيء أبدًا إلا في الشخصيات[١٦٨].

إن وحدة الأُمَة وصلاح حال المجتمع لا يتحققان إلا بإصلاح النظام السياسي، انطلاقًا من شمولية الإسلام وعمومية منهجه، وهو أمر تأثر به «الخُميني» تأثرًا كبيرًا، وصرح به كثيرًا في أدبياته، كما تأثرت به جماعة «فدائيات إسلام» في مواقفها تجاه جماعة «مجاهدي خلق» الشيوعية[١٦٩]. فالدعوة الإسلامية لا تقوم إلا على أساس الدولة الإسلامية، فمن ظن أن الدين، أو بعبارة أدق، الإسلام لا يعرض للسياسة أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام، ولا أقول ظلم الإسلام، فإن الإسلام شريعة الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. . . فلا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، حتى تكون

---

(١٦٦) السابق: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(١٦٧) انظر «الإخوان المسلمون» في «مجموعة رسائل»: ١٠٥.

(١٦٨) نظام الحكم: ٢٢٠.

(١٦٩) See: Mehdi Mozaffari: The Authority in Islam pp. 60-61.

دولة رسالة لا تشكيل إدارة ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها، كما لا تقوم الدعوة إلا في حماية تحفظها[١٧٠]، والخطأ الأساسي هو فصل الدين عن الدولة عمليًا لا نظريًا، وقد أدى هذا إلى فسادِ الذوق الإسلامي في العقول، والنظرة الإسلامية في النفوس، والجمالَ الإسلامي في الأوضاع باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائمًا بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة، وهذا أول الوهن وأصل الفساد[١٧١].

لا بد إذن من الربط العملي بين الدين والدولة، أي لا بد من قيام حكومة إسلامية، ولكن ما هي القواعد الأساسية التي ترتكز عليها الحكومة الإسلامية في تعاليم البنا؟

إن الحكومة الإسلامية ترتكز لدى البنا على قواعد ثلاث:

١ ـ **مسؤولية الحاكم**: بحيث تكون الحكومة مسؤولة أمام الله من ناحية، وأمام الرعية من ناحية ثانية، فالحاكم عامل مأجور للأمّة بناء على أفضل عقد اجتماعي، تلتزم الحكومة فيه بالسهر على المصالح العامة، فإن أحسنت فلها الأجر، وإن أساءت فعليها العقاب.

٢ ـ **وحدة الأمّة**: فالأمّة الإسلامية واحدة، لأن الإخوة التي جمع الإسلام القلوب عليها أصل من أصول الإيمان لا يتم إلا بها ولا يتحقق إلا بوجودها، ولا يمنع ذلك حرية الرأي، وبذل النصح من الصغير إلى الكبير، وذلك هو المعبر عنه في الإسلام ببذل النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ـ **احترام إرادة الأمّة**: فمن حق الأمّة أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه من الخير، وعليه أن يشاورها ويحترم مشورتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها[١٧٢].

---

(١٧٠) البنا: «نظام الحكم» في «مجموعة رسائل»: ٢١٠.

(١٧١) السابق.

(١٧٢) السابق: ٢١٢ ـ ٢١٣.

ويخلق تطبيق هذه القواعد الثلاث توازنًا في المجتمع، وإذا كان النظام النيابي قد وفد إلينا من الغرب، الذي رأى أن إحدى دعائم هذا النظام النيابي الأساسي تكمن في الأحزاب، فإن البنا يرى إمكانية قيامه بدون الأحزاب، بل يدعو إلى حل هذه الأحزاب، وتجميع قوى الأمّة في حزب واحد(١٧٣). وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد الأساسية التي وضعها لنظام الحكم وهو بهذا الاعتبار ليس بعيدًا عن النظام الإسلامي ولا غريبًا عنه، فالقواعد الأساسية التي قام عليها الدستور المصري لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة عن النظام الإسلامي ولا غريبة عنه، لكن من الضروري في كل الأحوال ألا يكون ثمة تعارض بين ما ينص عليه الدستور من أن دين الدولة الإسلام وبين القوانين التي يعمل بها في المحاكم، فالكثير من القوانين المعمول بها تخالف القواعد الإسلامية(١٧٤)، وهو بهذا التصور يقترب اقترابًا عظيمًا من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب(١٧٥)، كذلك فإن تصوره للحاكم أو لرئاسة الدولة أبعد ما يكون عن الدعوة لنموذج الحاكم المطلق أو المقدس أو المستبد إلى غير ذلك من أوصاف الطغيان والقهر التي عرفتها أنظمة الحكم الديني في أوروبا في عصورها الوسطى أو عرفتها النظم الفاشية والنازية في أوروبا أيضًا خلال الحقبة التي عاصرها البنا(١٧٦).

وإذا كان الإسلام هو قاعدة لكل نشاط سياسي، فإن الارتباطات السياسية أو العلاقات بالدول الأُخرى، تتحدد كذلك على أساس الدين، لا على أساس العِرق والعنصر والبقعة الجغرافية، فهوية الدولة إسلامية في مواجهة النظام العلماني الوافد، وعلاقات المجتمع إسلامية في مواجهة فكرة القومية سواء أكانت مصرية فرعونية، أو فينيقية أو آشورية، أو عربية فالجنسية لا تكون إلا في الدين، وهو الأمر الذي دعا إليه الأفغاني من قبل

---

(١٧٣) السابق: ٢١٦.

(١٧٤) السابق ٢١٦

(١٧٥) انظر. د فهمي جدعان أسس التقدم: ٣٥٢.

(١٧٦) انظر إبراهيم البيومي غانم الفكر السياسي ٣٠٩ ، ٣١٠

كرد فعل على السيطرة الغربية الاستعمارية، وبالتالي فلا وجود لفكرة القومية أو الوطنية العلمانية في أدبيات حسن البنا، وذلك لا يعني إهمال شأن الوطن والعمل على رفعة شأنه وتقدمه، فحدود الوطنية إنما تكون بالعقيدة، فلا جنسية للمسلم إلا في دينه، يقول البنا: «إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة»[177]، ولا يؤدي هذا إلى تمزيق وحدة الأمّة التي تتألف من عناصر دينية مختلفة، فإن الإسلام وحده هو دين الوحدة والمساواة، كَفَلَ هذه الروابط بين الجميع ما داموا متعاونين على الخير[178].

إن الدواعي والأسباب التي أدت إلى ظهور الفكرة القومية في الغرب ترجع إلى ضعف حدة الارتباط بين الدين وأنماط الحياة الفردية، ولكن الأمر ليس كذلك في الإسلام، إذ هناك ترابط وثيق بين الدين وأنماط الحياة الفردية، إذ تحكم الشريعة الإلهية أشكال التصرفات والأنشطة الإنسانية. وفي الوقت الذي لا تكون فيه العقيدة مصدر سلطة في الغرب، فإن الأمر ليس كذلك في الإسلام إذ الدين مصدر سلطة والزام[179]. وبتأثير من التفكير الغربي ظهرت في العالم العربي الدعوات القومية: العربية، والفينيقية، والآشورية، والبابلية، والفرعونية، وربما كان أوّل من نادى بهذه الدعوات القوميون المسيحيون، وبصفة خاصة الحزب القومي السوري الذي أسسه سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م أنطون سعادة[180]، ولقد ارتبطت هذه الدعوات القومية بالدعوة إلى العلمانية كنظام سياسي، وبالتالي فإن الدعوة القومية لدى من نادى بها، في كثير من الأحيان، تحمل طابعًا علمانيًا، يرفض أن يكون الدين الإسلامي الأساس للنظام السياسي، ومن هنا يعلن البنا رفضه لأية هوية سوى الهوية الإسلامية: «الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني وأشباهها ولا يقولون: فرعونية، وعربية، وفينيقية، وسورية. ولا شيء من هذه الألقاب

---

(١٧٧) «دعوتنا» في «مجموعة رسائل»: ١٩.

(١٧٨) السابق: ١٩ ـ ٢٠.

(١٧٩) See: P.J. Vatikiotis: *Islam and State* p. 36.

(١٨٠) Ibid. p. 42.

والأسماء التي يتنابز بها الناس»[١٨١].

هناك اختلافان بين الذين ينادون بالدعوة إلى الوطنية وبين الإخوان: **أحدهما**: أن الإخوان يعتبرون حدود الوطنية بالعقيدة، فكل بقعة فيها مسلم وطن لدى الإخوان، له حرمته وقداسته وكل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهل للإخوان. على حين أن الذين يدعون إلى الدولة الإقليمية يعتبرون الوطن بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، كذلك فإن دعاة الدولة الإقليمية لا يعنيهم سوى أمر تلك البقعة الجغرافية التي يعيشون فيها. **وثانيهما**: أن دُعاة الوطنية جُلّ ما يقصدون إليه تخليص بلادهم، فإذا ما عملوا لتقويتها بعد ذلك اهتموا بالنواحي المادية كما تفعل أوروبا الآن. أما الإخوان فيرون أن المسلم في عنقه أمانة عليه أن يبذل نفسه ودمه في سبيل أدائها، تلك هي هداية البشر بنور الإسلام[١٨٢]. الأصل ـ إذن ـ قاعدة دينية (إسلامية) لكل تفكير دنيوي (سياسي)، وهو الأصل الذي سوف يتحدد على ضوئه موقف البنا من سائر الدعوات الإقليمية، وهذا الأصل الديني (الإسلام) لا يتعارض مع العمل لخير الوطن ورفعة شأنه، كما أنه لا يؤدي إلى الإجحاف بحقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي[١٨٣] وهو المبرر الأساسي الذي يلجأ إليه دعاة القومية الإقليمية التي تعتمد على أساس علماني، ينكر أن يكون المحتوى الديني محور كل نشاط سياسي.

وصفوة القول أن البنا انطلق من شمولية الدين الإسلامي لكل جوانب الحياة، كرد فعل للظروف السياسية والثقافية التي عاشها البنا ولمسها بنفسه، لقد أحس بأن الإسلام مغترب في بلاده وبين أهله، فهناك الاحتلال البريطاني الذي يجثم على قلب البلاد، محاولاً إيجاد نهضة فكرية على غير أسس إسلامية، ومن خلال هذه السيطرة الاستعمارية تسربت

---

(١٨١) «دعوتنا» في «مجموعة رسائل»: ٢٠ ـ ٢١.
(١٨٢) «دعوتنا» في «مجموعة رسائل»: ١٩.
(١٨٣) السابق: ١٩

مجموعة من الأفكار الغربية العلمانية، التي تتعارض بوجه أو بآخر مع التصور الإسلامي الصحيح، وقد عملت الهيمنة الغربية على إفساح المجال واسعًا لنشر هذه الأفكار الليبرالية، ولم يقتصر أمر نشر هذه الأفكار على المسيحيين الشوام ـ شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف ـ الذين زرعوا الفكر المادي في مصر من خلال الدعوة إلى الداروينية، وكذلك الدعوة إلى الاشتراكية، التي سرعان ما تحولت إلى نتيجتها الطبيعية (الماركسية)، بل انتقل هذا الأمر إلى المسلمين، فأصبح لدينا الليبراليون أو العلمانيون المسلمون، الذين استلهموا التفكير الغربي أداة أساسية للنهضة الفكرية، فعمدوا إلى رفض المحتوى الديني الذي تقوم عليه الدولة، بعد أن أقدم كمال أتاتورك في سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م على إلغاء الخلافة العثمانية، وكتب بعدها الشيخ علي عبد الرازق كتابه: «الإسلام وأصول الحكم» منكرًا فيه أن تكون هناك علاقة بين الإسلام والدولة، بالإضافة إلى الدعوات القومية التي صاحبت هذا الاتجاه الليبرالي: القومية المصرية الفرعونية في مصر ومن دعاتها: طه حسين، سلامة موسى، أحمد لطفي السيد وغيرهم كثير. القومية الفينيقية والآشورية ومن دعاتها أنطون سعادة والأرسوزي، وهي دعوات تستند كلها على أساس ليبرالي علماني، وهو أمر يدفعنا إلى القول بأن المشكلة الجوهرية في الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث، تكاد تنحصر في هذه القضية، وهي في جملتها تدور حول: ماذا نأخذ من الغرب وماذا ندع؟

وعلى أية حال، لقد وجد البنا الإسلام بعيدًا عن كافة مظاهر الحياة العملية، صحيح أنه الدين الرسمي للدولة ولكنه في الواقع التطبيقي ليس كذلك، فكانت دعوته للعودة إلى الإسلام على اعتبار أنه منهج شامل يحتوي على كل ما يحتاج إليه البشر في كل العصور وكل البقاع. فهناك لدى البنا محتوى ديني لكل ما هو دنيوي: علم الاقتصاد الإسلامي، وعلم السياسة الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي... إلخ. صحيح أنه اتجه في البداية وجهة اجتماعية تربوية، ولم يعلن عن أي غرض سياسي يهدف إلى جمع الاتباع وتربيتهم تربية سياسية، وإعداد القاعدة العريضة، ثم أعلن بعد ذلك في مؤتمر الإخوان الخامس ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م حقيقة الإسلام

كاملة، وأنه دين ودولة، ومصحف وسيف، ومنهج شامل لكافة نواحي الحياة، لكن هذا الإعلان عن الغرض السياسي في ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م يجب ألا يشغلنا طويلاً، ذلك أن الإسلام أساسًا دين ودولة، ولا تتحقق رسالته كاملة بدون الدولة التي تقوم على أداء فرائضه التي لا يتم إلا بها. فالسؤال بلِمَ» سؤال لا معنى له، إذ رفض كون الإسلام دينًا ودولة لا يعني سوى رفض النص الديني كقاعدة أساسية للحكم. إن السؤال بـ«لِمَ تحوّلت الجماعة من جمعيّة دينيّة اجتماعية إلى جمعيّة سياسية؟» لا يطرح إلا من علماني لا يرى أن الأصل في مصر هو التيار الإسلامي، وأن دعوى فصل النص عن مقتضيات الواقع السياسي، هي دعوة وافدة من خارج الفكر الإسلامي الأصيل في مصر، حتى تجربة محمد علي التي اتجه فيها إلى الغرب لم تنكر دور الدين كمقوم أساسي، وأن تجربة تحييد الدين لم تبدأ عمليًا في مصر إلا مع ثورة ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م. صحيح أن الفكرة كانت موجودة في مصر، ولكنها كانت موجودة على المستوى النظري. فطرح مثل هذا السؤال لا يعني سوى عدم معرفة بطبيعة المنهج الإسلامي الجوهرية. إن البنا عندما يدعو إلى تبني المنهج الإسلامي في السياسة، فإنه في حقيقة الأمر يدعو إلى جوهر المنهج نفسه، لا إلى شيء من خارج المنهج الإسلامي.

نادى البنا بالعودة إلى المنهج الإسلامي سياسيًا، ذلك المنهج الذي يرفض العلمانية بطبيعته، كما أنه يرفض القومية الإقليمة. إن الأساس لدى البنا: قاعدة دينيّة لكل تفكير سياسي انطلاقًا من أن الدين تنبثق منه، وبصفة خاصة الدين الإسلامي، كافة التجليات العلمية والسياسية، العقيدة الدينية هي الأصل، ومنها تتحدد كافة الروابط الأخرى، وهذا لا يعني الإجحاف بحقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، ذلك أن الإسلام كمنهج حياة كَفَلَ لهذه الأقليات غير المسلمة حقوقها كاملة. وفي الجملة، فلا بد أن تكون حياة المسلمين طبقًا لتعاليم الإسلام.

وفي تحليلات «جابرائيل باير» للتفكير السياسي الإسلامي في مصر، يلاحظ أن النشاط السياسي في مصر لم يكن على الدوام إسلاميًا يهدف إلى أسلمة السياسة، بل هناك ظروف معينه أدت إلى ذلك في فترات محددة

كذلك فإن النشاط السياسي الإسلامي في مصر، لم يأخذ شكلاً واحدًا بل اتخذ أشكالاً متعددة، كانت تبدأ في الأصل من الطبقات الأصولية المتوسطة من علماء الأزهر(١٨٤). وتعود بدايات النشاط السياسي الإسلامي إلى هاتين الثورتين اللتين قام بهما المصريون ضد الحملة الفرنسية، ثورة القاهرة الأولى ١٢١٢هـ/ ١٧٩٨م، وثورة القاهرة الثانية ١٢١٥هـ/ ١٨٠٠م، وقد انطلقت هاتان الثورتان من منطلق إسلامي(١٨٥)، أي إن التيار الإسلامي في مصر هو الأصل.

الدين هو المحتوى الأساسي لكل ثورة حدثت في مصر منذ بدايات النشاط السياسي الإسلامي في مصر في القرن الثامن عشر، كرد فعل على الغرب، لكن الدور الذي اتخذه الدين كمقوم أساسي في حجم هذه النشاطات أو الحركات السياسية يختلف من حركة إلى أخرى، طبقًا للظروف التي تمر بها هذه الحركة أو تلك، وفي تحليلات «باير» أن أهم اختلاف بين حركة الإخوان المسلمين وبين الحركات السياسية السابقة عليها، فالإسلام - على سبيل المثال - في ثورة ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م كان يشكل العاطفة الشعبية، وإن كان الغرض الأساسي علمانيًا، على حين أن الإخوان المسلمين كانت جهود رد فعلهم تجاه الغرب من زاوية إسلامية خالصة، تهدف إلى محاربة التعاليم والأفكار الغربية التي سيطرت على الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر(١٨٦).

لقد سارت أيديولوجية البنا في نفس الخط الذي شاده من قبل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا وهو خط التجديد السلفي، لقد كان ضد التقليد ودعا إلى الأخذ بمبدأ المصلحة وكذلك نادى بضرورة الاجتهاد حتى يمكن التوفيق بين الإسلام واحتياجات العصر الحديث، ولكن البنا يختلف عنهم في الوسائل التي يمكن أن تقام بها الدولة

---

(١٨٤) See: *Islamic Political Thought*: p. 33.

(١٨٥) Ibid. p. 34.

(١٨٦) Ibid. pp. 47-48.

الإسلامية. لقد اتجه الأفغاني إلى توحيد قوة الدولة الإسلامية فكرًا وسلطة ضد الغرب، واسترعى انتباهَ عبده التجديدُ الديني وإصدار الفتاوى الدينية، أما محمد رشيد رضا فقد حاول من خلال المنار نشر الأيديولوجية السلفية، والوعي الاجتماعي السياسي والشعبي لإعادة الدولة الإسلامية، ولكن «البنا» الذي تبني حزبًا سياسيًا هدف إلى إعادة الدولة الإسلامية، وضرورة تحقيقها من خلال وجود هيكل دستوري خاص بها، معتبرًا أن الشريعة هي المصدر الأصلي للأحكام، وينبغي أن تحل محل القوانين الأوروبية المستوردة التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية(١٨٧)، ويرى باحث غربي آخر أن ثمة اختلافًا جوهريًا بين الأفغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا، وحسن البنا يكمن في الوسائل التي يمكن من خلالها إنشاء المجتمع الإسلامي اجتماعيًا وسياسيًا فإنها في بعض الحالات تأخذ لدى البنا طابع العنف، وهو أمر لا نجده لدى محمد عبده، ومن هنا نستطيع القول أن الوجهة السياسية لحسن البنا تقترب كثيرًا من رؤية الأفغاني، إذ نجد لدى كل منهما اتجاهًا إلى استخدام القوة السياسية(١٨٨).

إن دعوة حسن البنا إلى العودة إلى الإسلام الخالص ومبادئه تتميز بالشمول والعمومية، وربما كان ذلك ناتجًا عن الظروف التاريخية والثقافية التي وجدت فيها جماعة الإخوان: فساد في السياسة دعوات تغريبية صريحة يقوم بها الليبراليون المسلمون، إن الإسلام دين شامل لكافة شؤون الحياة ومبدأ الاجتهاد يتيح للإسلام أن يتعامل بمرونة وسهولة مع مشكلات الواقع المعاصر، وأصل المصلحة يوفر أفضل البدائل التي تحكم مشكلات الواقع، فهناك محتوى ديني يشمل كل شؤون الدنيا، ليس ثمة فصل بين الدنيا والآخرة، فالدين، وبتعبير أدق الإسلام، يتناول شؤون الدنيا كما يتناول شؤون الآخرة. إن المنطلق الأساسي هو الدين، ومنه تخرج كافة الأمور التي تتعلق بالدنيا، ولا يعني هذا وجود الدولة الدينية الثيوقراطية، إذ إن الحاكم مسؤول أمام الله وأمام الرعية، والأمة تملك في هذا النظام

---

(١٨٧) See: Dilip Hiro: *Islamic Fundamentalism* p. 64.

(١٨٨) See: Malise Ruthven: *Islam in World* p. 311.

السياسي حرية إرادتها، كما أنها تملك حق عزل الحاكم إذا حرج عن تنفيد القانون الإلهي، وإذا كانت قواعد السياسة تنطلق من محتوى ديني وهو أمر لا بد منه، فإن قواعد النظام الاقتصادي والاجتماعي والتربوي تنبثق هي الأخرى من الإسلام، وعلى حين أن دعوة الأفغاني أغفلت الجانب التربوي، وتميزت بطابع ثوري لم تكن - فيما يبدو - قد استعدت له الشعوب الإسلامية بعد، وهدفت إلى الدعوة إلى الجامعة الإسلامية للوقوف في وجه الغرب، أي إنها تبنّت أو اقتصرت على الجانب السياسي فحسب، أما دعوة محمد عبده فقد قللت من شأن المضمون السياسي لدعوة الأفغاني واتجهت إلى الإصلاح الاجتماعي والديني، وكانت آراء محمد عبده أكثر ليبرالية وتحررًا في بيئة محافظة فانقسم اتباعه بعده بشأن تعاليمه انقسامًا كبيرًا، بل إن محمد عبده قد قدم في حياته الكثير من التنازلات لصالح العقل والعلم، وبتعبير آخر لصالح التفكير الغربي الحديث والحركة الحضارية الحديثة، فبدلاً من أن يقف بحسم في وجه العلمانية الزاحفة، وهي علمانية هاجمها في ردوده على فرح أنطون وغيره أقام لاتباعه من بعد جسرًا لها. أما رشيد رضا فقد انصرف إلى الدعوة إلى الخلافة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني من قبل، ورفض الدعوات القومية الإقليمية التي تعتمد أساسًا علمانيًا، فكان أقرب إلى روح الأفغاني السياسيّة من ناحية، ولكنه كان أكثر محافظة في التفكير الديني من سلفه محمد عبده من ناحية أخرى. على حين أن الدعوة عند البنا لم تكن كذلك، إذ إن الناس في وقته لم يكونوا بحاجة إلى علم كلام تقليدي أو حتى اعتزالي أو أدلة لإثبات وجود الله، بل هم بحاجة إلى أن تتحول هذه العقيدة الكامنة فيهم مس القوة إلى الفعل، حتى لا تصبح العقيدة رسومًا وأشكالاً تؤدى مفرغة من جانبها العملي في واقع المسلمين، هذا ما ألح عليه حسن البنا، لقد أخرج كلاسيكيات علم الكلام من الزاوية التي قضي عليها أن تبقى فيها معتمدة على النظر الفلسفي المجرد، إلى أن تصبح هذه التعاليم فاعلة ومؤثرة في خضم حياة اتباعها ومعتنقيها، ومن خلال فاعليتها تستطيع الأسس العقيدية أن تستوعب مختلف الأنشطة الحياتية والحيوية

لقد بات واضحًا أن جماعة الإخوان المسلمين لا تنتمي إلى المؤسسات

الدينية التقليدية المنكفئة على الذات، كما أنها خرجت بالدعوة إلى الشارع المصري لإيجاد الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم، والأمة المسلمة، ومن هنا تميزت دعوة الإخوان ـ بالإضافة إلى الشمولية في التناول بالطابع الجماهيري، والنزول بالدعوة إلى الجماهير المسلمة في مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي وربما كان هذا الطابع الجماهيري الذي اتصفت به جماعة الإخوان ـ كما يذهب أحد الباحثين المعاصرين ـ هو الذي أدى إلى أنهم لم يبلغوا في فهمهم للإسلام وتجديدهم له ولفكره ما بلغته حركة الجامعة الإسلامية التي بلور فكرها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. فدرجة العقلانية لدى تيار الجامعة الإسلامية لا نجدها عند «الإخوان المسلمون»، كما لا نجد عندها الجرأة في تناول القضايا، ولا الحسم إذا ما عرضت هذه القضايا، وربما كان في مقدمة أسباب ذلك أن الجامعة الإسلامية لم تكن تنظيمًا. ينخرط فيه العامة، وينهض بنيانه على الجمهور، وإنما كانت حركة صفوة فكرية في الأساس فلذلك عرضت للمشكلات بجرأة، وقدمت الحلول الحاسمة، وسلكت لذلك سبيلاً في العقلانية بلغ درجة إن تلائم الصفوة فقد لا تلائم الجمهور وفي الجملة، كان الإخوان يمثلون الشكل الجماهيري للبعث الإسلامي الحديث[١٨٩]. ولكن ليس معنى ذلك أن حركة الإخوان قد أهملت العقل، بل كان للعقل دور ملحوظ، ولكن في حدود قدرة هذا العقل، فهناك ميادين لا يستطيع العقل أن يدرك فيه وجه الحق على نحو يقيني، كما هو الحال في مجال الغيبيات، وبالتالي فإن الخلاف بين العقل والنقل خلاف في الظاهر فيما هو ظني لكن الأمور القطعية لا يختلف فيها الدليل العقلي مع الدليل النقلي، فالإسلام لم يحجر على العقول، وإنما أمر بالإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل[١٩٠]، وهنا تكمن السلفية المعتدلة التي ميزت فكر حسن البنا.

وفي الجملة، فإنه يمكننا أن نحصر المميزات الفكرية لتعاليم البنا فيما يلي.

---

(١٨٩) انظر. د محمد عمارة الصحوة الإسلامية ٤٦ ٤٧

(١٩٠) «العقائد» في «مجموعة رسائل» ٢٩٣ ٢٩٤

١ ـ شمولية الإسلام، فقد دعا حسن البنا إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والفرد، والمجتمع، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا، وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقعه فيه، وبالشريعة تتحدد للإنسان أسس نظرته إلى المجتمع، وموقع الفرد من الجماعة، والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس، وبالسلوك تتحدد له أسس نظرته إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله معهم، فالإسلام فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه وظاهره وباطنه(١٩١).

٢ ـ الخروج بالدعوة إلى الشارع الإسلامي، فقد اندمج فكر الدعوة لديه بعملها، والدعوة ليست عرضًا لفكرة ولا دفاعًا عنها، ولكنها تنظيم يجمع الأفراد وينتظمهم، ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين، وأن ينقلوا ما تلقّوه إلى غيرهم وذلك شأن أي تنظيم حركي يقوم بدعوة ما. وفي الجملة فقد أرسى الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد وقدم فكرة الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي، الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية، وأضاف الشيخ محمد عبده فكرة التجديد في الفقه الإسلامي، والتفسير لمواجهة مطالب الحياة الحديثة، وأضاف رشيد رضا ربط التجديد بالسلفية والتفاعل مع السياسات الوطنية، ووصل الفكرة العربية بالإسلامية السياسية، وأضاف الشيخ البنا التركيز على فكرة شمولية الإسلام، وارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي(١٩٢).

ولعل عبقرية البنّا في رسمه وتنفيذه لخطوات التنظيم من الأسرة، إلى الشعبة إلى المنطقة، إلى المركز الإداري، إلى الهيئة التأسيسية، إلى مكتب

---

(١٩١) انظر: طارق البشري: **مقدمة الفكر السياسي**: ١١٣.

(١٩٢) انظر: طارق البشري: **مقدمة الفكر السياسي**: ١٤ ـ ١٥.

د. محمد عمارة: **الصحوة الإسلامية**: ١٥٣.

د. يوسف القرضاوي: **الحل الإسلامي**: ٢٠٩.

حسين محمد علي: **الطريق إلى جماعة المسلمين**: ٣٤٨.

الإرشاد. هذا من ناحية الشكل الخارجي، وهو أقل مظاهر هذه العبقرية، ولكن البناء الداخلي لهذه الجماعة أدق وأحكم، وأكثر دلالة على عبقرية التنظيم والبناء الروحي، هذا النظام الذي يربط أفراد الأسرة وأفراد الكتيبة وأفراد الشعبة، هذه الدراسات المشتركة، والصلوات المشتركة، والمشاعر المشتركة، وفي النهاية هذه الاستجابات المشتركة التي تجعل نظام الجماعة عقيدة تعمل داخل النفس قبل أن تكون تعليمات وأوامر ونظمًا. ولقد استطاع حسن البنا أن يفكر في هذا كله في أثناء العمل للجماعة وفي مجال بناء الجماعة، استطاع ذلك في نظام الكتائب وبناء المستعمرات، ونظام الشركات الإخوانية، ونظام الدعاة، ونظام الفدائيين[١٩٣].

٤ ـ السلفية المعتدلة التي ميزت تعاليم حسن البنا، فليس هناك مغالاة في تقدير قيمة العقل الإنساني، كما أنه ليس هناك حط من قيمة هذا العقل، بل وضع البنا العقل في وضعه الصحيح معترفًا له بحدوده التي لا يستطيع أن يتجاوزها، فأساس العقائد الإسلامية كتاب الله وسُنّة رسوله، وهذه العقائد يؤيدها العقل ويثبتها النظر الصحيح، ولهذا شرف الله العقل بالخطاب، وجعله مناط التكليف وندبه إلى البحث والنظر والتفكير[١٩٤]، فالإسلام لم يحجر على العقول ولكن أرشدها إلى التزام حدها، وعرفها قلة علمها، وندبها إلى الاستزادة من معارفها[١٩٥].

٥ ـ تقديم الإسلام كنظام اجتماعي، إذ عمل الإخوان على تحقيق العدالة الاجتماعية، والتأمين الاجتماعي لكل مواطن، والمساهمة في الخدمة الشعبية، ومكافحة الجهل والمرض والفقر والرذيلة[١٩٦].

لقد اختلف المعاصرون في الأثر الذي تركه حسن البنا في حياتنا

---

(١٩٣) انظر: سيد قطب: حسن البنا وعبقرية البناء في **الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه** ٥١ ـ ٥٢.

(١٩٤) انظر: «العقائد» في «**مجموعة رسائل**»: ٢٩٣.

(١٩٥) السابق: ٢٩٤.

(١٩٦) انظر قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان ٩

المعاصرة، وهنا يجب أن نميز بين رؤية اتباع حسن البنا وبين رؤية غيرهم له، فتتسم الأولى بالإعجاب العاطفي وإن مالت إلى الموضوعية أحيانًا، والأخرى بالموضوعية وإن غلب عليها التحامل أو عدم التعاطف أحيانًا. ويمكن تصنيف مواقف الآخرين من حسن البنا إلى: وجهة النظر العربية، وفي الثانية نستطيع أن نلتقي بثلاث وجهات من النظر: الأتباع، والخصوم والأنداد، والشخصيات العامة التي عاصرها.

فيذهب أحد اتباع حسن البنا - في تصوير منقبي - إلى أن الشيخ عطْرُ السماء إلى أهل الأرض[١٩٧]، وهو عنده أول من عمد إلى دراسة البيئة المحلية، ووضع لها العلاج الشرعي أو الإسلامي حسب مسحه الاجتماعي لها، وأول من ارتفع فوق الخلافات السياسية والمذهبية، وجعل العمل للدعوة أسمى من الزج به في متاهات التحرش والجدل، وهو أول من أعاد سيرة المنهج النبوي في بناء الدولة الإسلامية بالتدريج والهوينى والفهم والإقناع، فاستحق لهذا أن يكون أول داعية إسلامي سلك مسلك السلف الصالح[١٩٨] على نحو عملي في هذا المجال الحساس.

وفي رأي آخر منهم: «كان حسن البنا عبقرية فذة وبصيرة نافذة، تمثلت فيه شجاعة نادرة وحكمة بالغة، أيقظ الناس وأضاء لهم الطريق إلى الإسلام الصحيح الذي رد إليه اعتباره بعد أن صحح مفاهيمه، كان كالباحث عن الحقيقة في وضح النهار ومعه مصباحه، لم تعيه الحيلة، ولم يضق بخصوم فكرته[١٩٩]».

وهو لا يبتعد إلا قليلاً عن مكانة الرسول ﷺ في قلوب اتباعه، فهو رجل الفكرة الإسلامية في هذا العصر وهذا الجيل كله، والكاتب المجيد الذي لا يشق له غبار، الأخ الأكبر، والمؤمن الأكبر، والمجاهد الأكبر[٢٠٠]، وفي الجملة، فهو من أبرز الشخصيات العالمية في

---

(١٩٧) انظر: د. رؤوف شلبي: **الشيخ حسن البنا**: ١٢٥.

(١٩٨) السابق: ٨٣ - ٨٤.

(١٩٩) محمد عبد الله السمان: **حسن البنا**: ٢٠ - ٢١.

(٢٠٠) انظر: أحمد أنس الحجاجي: **روح وريحان**: ٢٠٢ - ٢٠٣.

العصر الحديث[٢٠١].

وهو لدى آخر كان أبرز داعية في القرن العشرين، كانت كل موازينه، ومعاييره قرآنية نبوية، ولم تكن كل أعماله وأقواله كسبًا أو اكتسابًا، ولكنه كان موهوبًا، كان من الرجال الذين يعلم الله قدرتهم على السير بدعوته فيمدهم بمدد من عنده، لا يلقاه إلا كل ذي حظ عظيم[٢٠٢]. وفي الجملة فقد كان حسن البنا أستاذًا للجيل[٢٠٣].

وهذه الثقة المطلقة هي التي دفعت «سعيد حوى» إلى أن يقول: «إن نقطة البداية في الثقة المطلقة بالإسلام ترجع إلى الثقة بشخص الرسول ﷺ ونقطة البداية في الثقة المطلقة بدعوة الإخوان ترجع إلى الثقة بشخص حسن البنا، ولقد أخذنا هذه الثقة عمن هم أمثال الجبال في الثقة منهم الشيخ محمد الحامد، الذي كان يعتبر حسن البنا مجدد القرون السبعة الماضية وليس مجددًا لقرن واحد وأنه بلغ رتبة الاجتهاد، وكان الشيخ الحامد لا يسلم لأحد في الأُمّة بالاجتهاد منذ عشرة قرون[٢٠٤]»، ونجد هذا الطابع المنقبي لدى صالح العشماوي[٢٠٥]، وعبد الرحمن البنا[٢٠٦]، والبهي الخولي[٢٠٧]، وجابر رزق[٢٠٨].

---

(٢٠١) السابق: ٢٧٦.
(٢٠٢) انظر: عمر التلمساني: **حسن البنا أستاذ الجيل**: ٤٣ ضمن «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه**»، إعداد جابر رزق.
(٢٠٣) السابق: ٣٩، **الملهم الموهوب حسن البنا أستاذ الجيل**: ٧.
(٢٠٤) **المدخل إلى جماعة الإخوان المسلمين**: ١٨٣.
(٢٠٥) انظر: حسن البنا: المربى والزعيم: ٦٠ ـ ٦٥ ضمن «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته**».
(٢٠٦) انظر: حسن البنا زميل الصبا ورفيق الشباب: ٧٢ ـ ٧٣ ضمن «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته**».
(٢٠٧) انظر: فكرة تحيا في رجل: ٧٤ وما بعدها ضمن: «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته**».
(٢٠٨) انظر: الدولة السياسية في فكر حسن البنا: ٧.

ونجد الطابع الموضوعي كذلك لدى كثير من اتباعه وإن لم يتجرد من جانب منقبي، ولكن تغلب لدى هؤلاء النزعة الموضوعية على الجانب المنقبي، نجد ذلك لدى «سيد قطب» الذي أوضح بشكل موضوعي عبقرية البنا في تنظيم الجماعة وبنائها[٢٠٩]، وأنور الجندي الذي أوضح أن أبرز ما توصل إليه حسن البنا هو وضع القواعد الأساسية للتفرقة بين مفهوم الإسلام ومفهوم العلمانية في جميع ميادين الفكر: السياسة والاجتماع والاقتصاد، كما أنه بنى الجسور بين هذه العلوم وبين مفاهيم الإسلام، بحيث أصبح هناك فكر إسلامي متميز مستمد من القرآن والسُّنَّة، ومكتوب بأسلوب عصري وصالح للتطبيق[٢١٠]. وتجد ذلك لدى محمد شوقي زكي[٢١١]، ومصطفى مشهور[٢١٢]، وإبراهيم البيومي غانم[٢١٣].

أما غير الاتباع فيرون فيه أنه كان من أعظم الشخصيات الإسلامية في العصر الحديث، بل هو الزعيم الإسلامي الذي جاهد في الله حق الجهاد، واتخذ لدعوة الحق منهاجًا صالحًا، وسبيلاً واضحًا، استمده من القرآن والسُّنَّة النبوية، ومن روح التشريع الإسلامي، وقام بتنفيذه بحكمة وصدق وصبر وعزم، حتى انتشرت الدعوة الإسلامية في آفاق مصر وغيرها من بلاد الإسلام[٢١٤]، ونجد مثلَ ذلك لدى علي الغاياتي[٢١٥]، ومنصور فهمي[٢١٦]، ومكرم عبيد باشا[٢١٧]، ومحمد التابعي[٢١٨].

---

(٢٠٩) انظر: **حسن البنا وعبقرية البنا**: ٥٠.
(٢١٠) انظر: **اليقظة الإسلامية في مواجهة التغريب**: ٢٩١.
(٢١١) انظر: **الإخوان المسلمون**: ٣٦ وما بعدها.
(٢١٢) انظر: **مقدمة الفكر السياسي للإمام حسن البنا**: ٩ ـ ٥ وما بعدها.
(٢١٣) انظر: **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**: ٩ ـ ٥ وما بعدها.
(٢١٤) انظر: حسانين مخلوف: الأئمة في مختلف العهود: ١٤٦، ضمن **«الإمام الشهيد حسن البنا»**.
(٢١٥) انظر: الشهيد الخالد: ١٥٨، ضمن **الإمام الشهيد حسن البنا»**.
(٢١٦) انظر: الفقيد الشهيد: ١٦٠، ضمن **الإمام الشهيد حسن البنا»**.
(٢١٧) انظر: الإمام الشهيد: ١٦٤، ضمن **الإمام الشهيد حسن البنا»**.
(٢١٨) انظر: شعارنا سيفان: دستورنا قرآن: ٢١٢، ضمن **الإمام الشهيد حسن البنا»**.

أما رأي الخصوم، وبصفة خاصة، رأي الماركسيين فإنه يختلف عن ذلك كثيرًا، فقد اتجه «رفعت السعيد» إلى دمغ البنا بكل السلبيات والنقائص، بما فيها التعاون مع الاستعمار البريطاني(٢١٩) وهو أمر دفع أحد الباحثين المعاصرين إلى أن يقول: «إن أسوأ مكونات بضاعة رفعت السعيد هي أعماله التي يتناول فيها القيادات التاريخية للحركات السياسية، وأهم عملين له في هذا الصدد هما كتابه عن الشيخ حسن البنا وكتابه عن أحمد حسين، واللذان لا يتركان للقارئ هامشًا للشك في أن هذين الرجلين كانا من جنس الشياطين لا من القيادات السياسية الوطنية بما لها وما عليها، ولعل هذا المنحى هو الذي دفع بأحد مرتدي الحركة الشيوعية للقول في مرارة وسخرية بالغة: إنه إذا كان حسن البنا رجعيًا وأحمد حسين فاشيًا، فلم يبقَ أحد قلبه على مصر إلا هنري كورييل(٢٢٠)». وتكاد تسير في هذا الاتجاه الرؤية المصرية الرسمية في عهد عبد الناصر في موقفها من حسن البنا وجماعته فهم أرهابيون، عملاء، من شياطين الأنس. وإخوان الشيطان(٢٢١).

ومن وجهة نظر غربية يذهب «مجيد خدوري» إلى أن حركة الإخوان لم ترغب في التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، بل استمدت التأييد الشعبي من معارضتها لهذا النظام، كما أنها أيدت إعادة النظام الإسلامي، وآثرت العودة إلى نظام للحكم كان المصلحون المسلمون الأوائل قد أعلنوا أنه لا يتفق مع مطالب الحياة المعاصرة، وبذلك أخفقت هذه الحركة في اقتراح منهج إصلاحي للنظام القائم(٢٢٢). فهل النموذج الصالح الذي

---

(٢١٩) انظر: صفحة من تاريخ جماعة الإخوان: ١٤ وما بعدها.
حسن البنا متى.. وكيف.. ولماذا؟ ٩٦ وما بعدها.
(٢٢٠) انظر: أحمد عبد الله «المبارزون بسيوف قديمة يطعنون الأجيال الجديدة»: ٢١ ضمن «تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي».
(٢٢١) انظر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: رأى الدين في إخوان الشيطان: ٦ وما بعدها.
(٢٢٢) See: *Political Trends in the Arab World* p. 88.

يريده خدوري لا يتحقق إلا بإبعاد الإسلام تمامًا، وتبني وجهة نظر علمانية تتفق مع الديمقراطية؟ كتلك التي نادى بها من قبل «علي عبد الرازق» في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم» موضحًا أنه لا علاقة بين الإسلام وأصول الحكم. ويذهب آخر إلى أن أهمية حسن البنا تكمن في نشاطاته السياسية أكثر مما تكمن في فكره، وقد حاول من الناحية التطبيقية العملية لأول مرة أن ينشئ وضعًا إسلاميًا جديدًا[٢٢٣]. ويذهب ثالث إلى أن البنّا من الناحية النظرية لم يقدم جديدًا يختلف عما قدمه محمد عبده ورشيد رضا، وربما ترجع أهميته إلى أنه أول مجدد مسلم اتجه إلى بيان أهمية إيجاد محتوى سياسي معاصر، وضرورة وضع برنامج له[٢٢٤]. وعلى أية حال فقد ترك البنا تراثًا فكريًا، ما زالت تنهل منه تيارات الإحياء الديني في مصر، وإن اختلفت معه بعض الشيء في الوسائل والمناهج، فلقد كان أشبه بروح تسري في الأمة تحولها من القوة إلى الفعل، وأثر الرجل تأثيرًا كبيرًا في مختلف أجيالها اللاحقة التي تبنت منهجه، ودعت إلى الأخذ بتعاليمه أو لم تأخذ بها، وقد تميزت الدعوة لدى حسن البنا ـ كما سبق أن أشرنا ـ بالشمولية في التناول، والسلفية المعتدلة، وتقديم الإسلام كنظام اجتماعي، والخروج بالدعوة إلى الشارع الإسلامي، بالإضافة إلى عبقريته التنظيمية في بناء الجماعة من الداخل ومن الخارج.

٣ ـ سيد قطب ونشأة تيارات العنف في الحركة الإسلامية

وبإسهامات سيد قطب يبدأ الفكر الراديكالي لجماعة «الإخوان المسلمون» في الظهور، حتى يكاد يغلب على التفكير الإصلاحي الذي بدأه البنا، ويظهر لونٌ من التفكير تغذيه كتابات أبي الأعلى المودودي، الذي أنشأ حركته بعد «الإخوان المسلمون» في مصر بثلاثة عشر عامًا تقريبًا، كما تمده، وتضيف إليه، وتقويه جدران السجون، وظلمها وظلامها، في الفترة من ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م ـ ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، بعد أن اعتقل عبد الناصر أكثر

---

(٢٢٣) See: Patrick Bannerman: *Islam* p. 142

(٢٢٤) See: Youssef M. Choueiri. *Islamic Fundamentalism*. p. 48.

من سبعة عشر ألفا من الإخوان من بينهم سيد قطب نفسه في صيف ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، قبل إعدامه مع بعض رفاقه في ١٣٨٦هـ/١٩٦٦[٢٢٥] بنحو عام

ينطلق تفكير «سيد قطب» من نقطة أولية، هي النقطة التي انطلق منها من قبل «حسن البنا» والتي سوف تظل الطابع الأساسي والمميز لحركة الإحياء الديني في السبعينات وما بعدها وهي شمولية المنهج الإلهي لكلّ جوانب الحياة وعموميته لكل الشعوب والأمم، ومناسبته لكل العصور والأزمان، أي أن هناك محتوى دينيًا أو صيغة شرعية لكل ما هو دنيوي. يقول سيد قطب الإسلام منهج، منهج حياة، حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها، منهج يشمل التصور الاعتقادي الذي يفسر طبيعة الوجود، ويحدد مكان الإنسان في هذا الوجود، كما يحدد غاية وجوده الإنساني ويشمل النظم والتنظيمات الواقعية، التي تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي، وتستند إليه، وتجعل له صورة واقعية متمثلة في حياة البشر من

---

(٢٢٥) 1 See: Dilip Hiro: *Islamic Fundamentalism* p. 67

وحول العلاقة بين عبد الناصر والإخوان انظر

. طارق البشري: الحركة السياسية ٢٢

د. محمود متولي. الإخوان المسلمون ٩٤ - ١٢٠

الهضيبي ٧ أسئلة في العقيدة ٥٨ ، ٦١، الإسلام والداعية: ١/ ١٦٤ - ١٨٦

جابر رزق مذبحة الإخوان ٥، ٨، ٩، ٢٢، ٢٣

- Anwar Al-Sadat: *Revolt on the Nile* pp. 27-30
- P.J. Vatikiotis: *Islam and State* p. 61
- Hamid Ansari: *Egypt* p. 15.
- Metin Herper: *Islam Politics and Change in the Middle east* p. 7
- Rophael Isreali: *Islam in Egypt Under Nasr and Sadat* pp. 64-70
- Ahmed Gomaa: *Islamic Fundamentalism* pp. 146-177
- Jhon Obert Voll: *Islam* p. 312
- Derek Hop Wood: *Egypt* p. 103

Hrair Dekmejian: *The Antony of Islamic Revival* pp 34-35

Ali E. Hilall Dessauki: «The Limits of Instrumentalism. Islam in Egypt's Foreign Policy» in *«Islam in Foreign Policy»* pp 84-95

ذلك النظام الأخلاقي الذي ينبثق منه، والنظام السياسي وشكله وخصائصه. والنظام الاجتماعي وأسسه ومقوماته. والنظام الاقتصادي، وفلسفته وتشكيلاته. والنظام الدولي وعلاقاته وارتباطاته[٢٢٦]. من هنا فليس هناك طريق آخر للتحرر أو للتحضر أو كليهما سوى الإسلام، إن هناك طريقًا معينًا للشعوب الإسلامية كلها في هذه الأرض، يمكن أن يؤدي بها إلى العزة القومية، وإلى العدالة الاجتماعية، وإلى التخلص من عقابيل الاستعمار والطغيان والفساد، هو طريق الإسلام وطريق التكتل على أساسه. إن أحداث العالم وملابسات الظروف، وموقف الشعوب الإسلامية كلها تشير إلى هذا الطريق الوحيد الذي لا تمليه عاطفة دينية، ولا تحتمه نزعة وجدانية، إنما تمليه الحقائق والوقائع، ويمليه الموقف الدولي، ويمليه حب البقاء، وتلتقي عليه العاطفة والمصلحة ويتصل فيه الماضي بالحاضر، وتشير إليه خطوات الزمن ومقتضيات الحياة... إنه طريق وحيد، وطريق الكرامة وطريق المصلحة، وطريق الدنيا والآخرة. إنه الطريق إلى الله في السماء وإلى الخير في الأرض، وإلى النصر والعزة والاستعلاء[٢٢٧].

إن هناك العديد من خصائص التصور الإسلامي، فهو تصور رباني، أنزل كاملاً شاملاً، ومطابقًا للفطرة البشرية السوية، وملبيًا لحاجاتها الحقيقية، غير مقيد في هذه التلبية بمكان ولا بزمان ولا مستوى معين من النمو، ولا بمرحلة خاصة من مراحل النمو[٢٢٨]، كما أن هذا التصور يتضمن في تركيبه الذاتي وسيلته الخاصة لمواجهة الأحوال المتغيرة، والأوضاع المتجددة في الحياة البشرية النامية، فنمو الحياة وتجدد أشكالها هو أحد النواميس الإلهية، والمنهج وضعه الله خالق الحياة لتنمو وتجدد في إطاره الثابت مشدودة إلى محوره الثابت، فلا تعارض بين ثبات مقومات هذا التصور التي تقابل ثبات الفطرة الإنسانية، وبين تجدد أوضاع الحياة في إطاره، لأنه بطبيعة تكوينه مهيأ لهذه الحركة، متضمن وسيلته الذاتية التي

---

(٢٢٦) المستقبل لهذا الدين: ٣.

(٢٢٧) سيد قطب: في التاريخ: ٦٢.

(٢٢٨) انظر: سيد قطب: **مقومات التصور الإسلامي**. ٣٠ ـ ٣١.

يواجه بها هذه الحركة، وهو في هذا لا يستعير من الواقع الجاهلي شيئًا لا فكرة ولا وسيلة، وإنما هو يعمل بمنهجه الخاص وبوسيلته الخاصة، في حرص تام على إبعاد المؤثرات الجاهلية إبعادًا تامًا[٢٢٩].

إن الإقرار بالألوهية يتضمن الإقرار بالحاكمية، وعدم الإقرار بالألوهية والحاكمية أو بالأولى دون الثانية، يفضي إلى جاهلية المجتمع، فالمجتمع: إما مسلم أو جاهلي. الأول تفرد فيه الحاكمية لله بالإضافة إلى الإقرار بألوهيته وحده. والآخر، قد يتضمن الإقرار بالألوهية كما هو الحال في بعض المجتمعات المنسوبة إلى الإسلام، وقد لا يتضمنها، كما هو الحال لدى الاتجاهات المادية، لكنه في الحالين لا يؤمن بالحاكمية التي ينتقل فيها البشر من عبادة البشر إلى عبادة رب البشر، فإذا كانت سلطة الحاكمية موكولة إلى الأفراد، كما هو حادث في المجتمعات المعاصرة، حيث تكون الحاكمية للبشر، وللعلمانية، والقوانين الوضعية... إلخ، فإن المجتمع يعيش حياة جاهلية. ومن هذا يخلص سيد قطب إلى دمغ المجتمعات المعاصرة كلها بالجاهلية لا يستثني منها مجتمعًا واحدًا. يقول قطب: «إن واقع البشرية اليوم يتفق مع واقعها قبل الإسلام في الصفة الرئيسية المميزة للجاهلية: صفة عبودية البشر للبشر في صورة من الصور، وعبادة الإنسان لهواه، واتخاذه إلهًا من دون الله ورفضه لألوهية الله سبحانه في الأرض، وفي حياة الناس الواقعية سواء اعترف بوجود إله أم لم يعترف، ما دام يغتصب اختصاص الله في الحاكمية، ويدعيه للبشر في صورة من الصور، ومهما تعددت أشكال الأنظمة والأوضاع، فإنها تلتقي في هذه الصفة الرئيسية المميزة للجاهلية. إنه تعدد في الأشكال المتغيرة مع التوحد في الصفة الثابتة، ومن ثم فهي الجاهلية التي ينكرها الإسلام أصلًا، ولا يعترف بحقها في الوجود ابتداء، ولا بشرعيتها في ممارسة خصائص الألوهية المدعاة[٢٣٠]».

---

(٢٢٩) السابق: ٣٢.

(٢٣٠) السابق: ٢٣.

إن المنهج الإسلامي ـ كما يعرضه سيد قطب ـ يفترق عن سائر المناهج البشرية في الإيمان بالتطابق أو التلازم بين مفهومي الألوهية والحاكمية، فكما أن هناك إلهًا واحدًا جديرًا بالعبادة، فكذلك هناك حاكم واحد له القِوامَة على سائر النظام والقوانين والآداب والشرائع، فالإسلام ثورة على حاكمية البشر في كافة أشكالها وعلى جميع مستوياتها. «إن مفترق الطرق بين منهج هذا الدين وسائر المناهج غيره: أن الناس في نظام الحياة الإسلامية، يعبدون إلهًا واحدًا يفردونه سبحانه بالألوهية والربوبية، والقوامة بكل مفردات القوامة، فيتلقون منه وحده التصورات، والقيم، والموازين، والأنظمة، والشرائع والقوانين، والتوجيهات، والأخلاق، والآداب، بينما هم في سائر النظم يعبدون آلهة وأربابًا متفرقة، يجعلون له القوامة عليهم من دون الله، حين يتلقون التصور، والقيم، والموازين، والأنظمة، والشرائع، والقوانين، والتوجيهات، والأخلاق من بشر مثلهم، فيجعلونهم بهذا التلقي أربابًا، ويمنحونهم حق الألوهية، والربوبية، والقوامة عليهم[٢٣١]». إن إعلان الألوهية الحقة يتضمن الثورة على كافة الأنظمة البشرية، «وأولى خصائص الألوهية هي حق تعبيد الناس، وتطويعهم للشرائع والأوامر[٢٣٢]»، وعلى أساس هذه الحقيقة قرر الإسلام أن السلطان، والحاكمية، والتشريع ـ ابتداء ـ في حياة البشر لا تكون إلا لله، وأن هذه الأمور من خصائص الألوهية التي يتفرد بها الله، وأن من يدعي لنفسه هذه الحقوق ويزاولها، فإنما يدعي أولى خصائص الألوهية، وأن من يقره على إدعاء هذه الحقوق ومزاولتها ويتحاكم إلى ما يسنه من شرائع، وأنظمة، وأوضاع، وقيم وموازين بغير سلطان من الله، فقد أقره على ادعاء أُولى خصائص الألوهية، وأن المدعي والمقر كلاهما لا يشهد أن لا إله إلا الله، لأن الأول لو شهد أن لا إله إلا الله، لما ادعي الحق في أُولى خصائص الألوهية، ولأن الثاني لو شهد أن لا إله إلا الله، ما أقر المدعي بالحق في أولى خصائص الله ـ ولا أقره على مزاولته، فضلًا عن أن

---

(٢٣١) المستقبل لهذا الدين: ٩.

(٢٣٢) سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي: ١٨.

يتحاكم إلى ما يسنه له من شرائع وأنظمة، وأوضاع، وقيم، وموازين بغير سلطان من الله[٢٣٣]».

إن الحاكمية عند «سيد قطب»، هي لب الإسلام وأساسه فلا وجود للدين بدون وجود للحاكمية. «إن قضية الحاكمية والشريعة في هذا الدين، هي قضية عقيدة ودين قبل أن تكون مسألة حكم ونظام، هي قضية إيمان بالله أو كفر قبل أن تكون مسألة صلاح أو فساد، هي قضية دخول في دين الله أو خروج من هذا الدين، قبل أن تكون مسألة شكل من أشكال الحكم أو نظام من أنظمة المجتمع إنها قضية وجود هذا الدين في الأرض أصلاً أو محو هذا الدين[٢٣٤]». وفي الجملة، فلا دين بدون حاكمية، تكون فيها السلطة المطلقة التامة في كل تشريعات البشر لله ـ تعالى ـ دون غيره.

وليس هناك فصل بين الشعائر التعبدية وبين نظام الحياة، فإذا كان مصدر الأولى هو الله وحده، فإن مصدر الثانية ـ كذلك ـ هو الله، والإقرار بحاكميته في الشرائع التعبدية، يقتضي الإقرار بألوهيته وحاكميته في نظم الحياة السياسية، والثقافية، والأخلاقية، والتربوية، «فالإقرار بألوهية الله سبحانه وربوبيته، لا يقوم إلا حين تقر النفس بألوهيته وربوبيته في السماء والأرض، وفي الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة، وفي ضمائر الناس وشعائرهم وفي حياتهم وواقعهم سواء، بحيث لا تخرج جزئية واحدة من جزئيات الحياة البشرية في الدنيا أو في الآخرة[٢٣٥]»، فالألوهية والحاكمية في الدنيا والآخرة وجهان لعملة واحدة، لا تقوم إحداهما إلا بالأخرى، فالشهادة تعني تجرد البشر جميعًا من خصائص الحاكمية، وهو إذ يفعل ذلك فإنه لا يكون قد أقر بالشهادة تمامًا، إذ جعل لله شريكًا في خاصة من أهم خصائصه، وهي خاصية الحاكمية التي لا يملكها سواه.

---

(٢٣٣) السابق: ١٤٦ ـ ١٧٤.

(٢٣٤) السابق: ١٧٨.

(٢٣٥) السابق: ١٩.

إن الحاكمية تعني - بعد أن وحد «سيد قطب» بين مفهومها ومفهوم الألوهية أو ربط بينهما - رفض كافة الأنظمة السياسية البشرية، التي تتمثل في «العلمانية» التي تعني عزل الدين عن سائر أوجه الحياة العملية، وجعله علاقة خاصة بين العبد وربه. والقومية التي تقوم على مصلحة الأمّة بصرف النظر عن المصالح الأخرى. والديمقراطية التي تعطي حق الحاكمية للبشر. إن هذه النظم الثلاثة كلها نظم تتعارض - في رأيه - مع التصور الإسلامي الحقيقي، الذي يقرر أن الألوهية والحاكمية تكونان معًا لله وحده، ومن هنا فليس ثمة لقاء بين الإسلام وغيره من المجتمعات الجاهلية التي تقبل حاكمية البشر: «هذه قاعدة، وتلك قاعدة، وهما لا تلتقيان، لأن إحداهما «الجاهلية» والأخرى هي «الإسلام» بغض النظر عن الأشكال المختلفة والأوضاع المتعددة، والأسماء المتنوعة التي يطلقها الناس على جاهليتهم: يسمونها حكم الفرد أو حكم الشعب، يسمونها شيوعية أو رأسمالية، يسمونها ديمقراطية أو ديكاتورية، أو تقراطية أو ثيوقراطية. لا عبرة بهذه التسميات ولا بتلك الأشكال، لأنها جميعًا تلتقي في القاعدة الأساسية: قاعدة عبادة البشر للبشر، ورفض ألوهية الله سبحانه وربوبيته، وقوامه وسلطانه متفردًا في حياة البشر[٢٣٦]».

هذا الفهم لمدلول الحاكمية لا يوجد إلا في الإسلام، كما يقرر سيد قطب: «وفي هذا يتفرد المنهج الإسلامي، فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي يعبد بعضهم بعضًا في صورة من الصور، وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعًا من عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده، والتلقي من الله، والخضوع لله وحده. وهذا هو مفترق الطرق، وهذا كذلك هو التصوّر الجديد الذي نملك إعطاءه للبشرية، هو وسائر ما يترتب عليه من آثار عميقة في الحياة البشرية الواقعية. وهذا هو الرصيد الذي لا تملكه البشرية، لأنه ليس من منتجات الحضارة الغربية، وليس من منتجات العبقرية الأوروبية شرقية كانت أو غربية[٢٣٧]».

---

(٢٣٦) السابق: ٢٠.

(٢٣٧) سيد قطب: **معالم في الطريق**: ١١.

إن الشهادة ـ لا إله إلا الله، محمد رسول الله ـ تعني في التحليل الأخير: إفراد الله بالألوهية، كما تعني إفراده بالحاكمية، فلا ألوهية بدون حاكمية مطلقة في كافة جوانب الحياة، فليس هناك غير مصدر واحد للعبودية مستحق للعبادة ومشرع للأحكام معًا. وهو كما يشرع للآخرة، فهو كذلك يشرع للدنيا، فهناك في المنهج الإسلامي الحق اتصال بين النظم الدنيوية ـ سياسة، واقتصاد، وأخلاق ـ وبين النظم الدينية: «إن الاعتراف بالربوبية لله وحده، والعبادة له وحده والدينونة له وحده، تعني في مجموعها إفراده بالألوهية أو تعني بالمدلول الاصطلاحي شهادة «أن لا إله إلا الله» وأن الاعتقاد بألوهيته وربوبيته هي كالتوجه إليه وحده بالشعائر التعبدية، كالاعتراف بحاكميته وحده، والتحاكم إلى شريعته وحدها كلها سواء في تكوين المدلول: «أن لا إله إلا الله» وأن الذي يعترف بحاكمية غير الله وشرعه ونظامه، إنما يعترف لهذا الغير بالربوبية والعبادة وبالدين، فلا يقال حينئذ: إنه يشهد أن لا إله إلا الله «ومن باب أولى أن الذي يدعي ويزاول الحاكمية والتشريع والتنظيم بغير سلطان من الله، لا يجوز أن يقال عنه: إنه يشهد أن لا إله إلا الله[٢٣٨]».

وفي قطعية لا تقبل المهادنة، يدمغ قطب المجتمعات المعاصرة كلها بالجاهلية، فالمجتمع الجاهلي هو «كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، ممثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة في الأرض فعلاً[٢٣٩]» «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم[٢٤٠]».

---

(٢٣٨) سيد قطب: **مقومات التصور الإسلامي**: ١٥٠.
قارن: **معالم في الطريق**: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٣٩) سيد قطب: **معالم في الطريق**: ٩٨.

(٢٤٠) السابق: ٢١.

ليست هناك حاكمية مطلقة لله، وبالتالي فليست هناك ألوهية مطلقة ومن هنا فالمجتمع كله جاهلي، وفي إطار الجاهلية تدخل المجتمعات الشيوعية[٢٤١]، والمجتمعات الوثنية[٢٤٢]، والمجتمعات اليهودية والنصرانية والمجتمعات الإسلامية في خاتمة المطاف[٢٤٣].

هذه المجتمعات جميعًا، بما فيها تلك المجتمعات المسماه إسلامية، هي مجتمعات جاهلية، يرفضها الإسلام: «إن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بـ(إسـ)لامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره. إن الإسلام لا ينظر إلى العنوانات، واللافتات، والشارات التي تحملها هذه المجتمعات على اختلافها، إنها كلها تلتقي في حقيقة واحدة، وهي أن الحياة فيها لا تقوم على العبودية الكاملة لله وحده، وهي من ثم تلتقي مع سائر المجتمعات الأخرى في صفة الجاهلية[٢٤٤] وفي الجملة، فنحن اليوم «في جاهلية أشد جهالة ولكنها تدعي العلم والمعرفة، والحضارة، وتتهم الذين يربطون بين العقيدة في الله والسلوك الشخصي في الحياة والمعاملات المادية في السوق، تتهمهم بالرجعية، والتعصب والجمودية[٢٤٥]».

والحاكمية مصطلح ظهر في الهند لدى المفكرين المسلمين الهنود في الفترة ما بين ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م - ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م كرد فعل على الاضطهاد الديني الذي يمارسه الهندوس[٢٤٦]، ثم انتقل من تراث المودودي إلى تراث سيد قطب، ومنه إلى معظم قيادات الإحياء الإسلامي المعاصر في مصر في السبعينيات، إذ يبدو أن أكثر قيادات الإحياء

---

(٢٤١) السابق: ٩٨.

(٢٤٢) السابق: ٩٩.

(٢٤٣) السابق: ٩٩ - ١٠٠.

(٢٤٤) السابق: ١/ ١٠١.

(٢٤٥) سيد قطب: **في ظلال القرآن** ٤/ ١٩٢٠.

(٢٤٦) See: Youssef M. Choueiri Islamic *Fundamentalism*: p. 94, Issa J. Boullata: *Trends and Issues* p. 58.

الإسلامي المعاصر تنتمي إلى أفكار سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، مثل جماعة التكفير والهجرة، وجماعة الجهاد على تعدد تياراتها، وهي برغم أنها تستقي بعض أفكارها من حسن البنا مؤسس الجماعة الأم «الإخوان المسلمون» بل كثيرًا ما ترفض هذه التيارات التي تأخذ طابعًا مسلحًا في كثير من الأحيان وسائل الإخوان في إقامة المجتمع الإسلامي، استجابة لما فهمته بطريقتها الخاصة من فكر سيد قطب.

إن أفراد الحاكمية التشريعية لله ـ لدى سيد قطب ـ هو لب دعوة الرسل: نقل العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، «هذه طبيعة الدعوى إلى الله على مدار التاريخ البشري»، إنها تستهدف الإسلام: إسلام العباد لرب العباد، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم، وقيمهم، وتقاليدهم إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده»[٢٤٧].

وإذا كانت المجتمعات جاهلية، نتيجة الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية[٢٤٨] فالإسلام يرفض هذه المجتمعات تمامًا. إنه يتناقض معها في المنهج، ليس هناك غير جاهلية. وليس ثمة التقاء بينهما بحال، يقول سيد قطب: «ليست وظيفة الإسلام ـ إذن ـ أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض، والأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان، لم تكن هذه وظيفته يوم جاء، ولن تكون وظيفته اليوم ولا في المستقبل، فالجاهلية هي الانحراف عن العبودية لله وحده، وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم، والقوانين والشرائع، والعادات، والتقاليد، والقيم، والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي. الإسلام هو الإسلام ووظيفته هي نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام. الجاهلية: هي عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله كائنة ما كانت الصورة التي يتم بها هذا

---

(٢٤٧) سيد قطب: معالم في الطريق: ٥٢ ـ ٥٣.
(٢٤٨) سيد قطب: معالم في الطريق: ٥٢ ـ ٥٣.

التشريع. والإسلام هو عبودية الناس لله وحده، بتلقيهم منه وحده تصوراتهم، وعقائدهم، وشرائعهم، وقوانينهم، وقيمهم وموازينهم، والتحرر من عبادة العبيد»(٢٤٩).

وصفوة القول أن أفكار «سيد قطب»، تعتبر نتيجة للظروف التي عاشها خلال الحقبة الناصرية، وانتشار الدعوة إلى القومية بروح علماني، وانتشار الدعوة إلى الاشتراكية، واضطراب الحياة السياسية والابتعاد عن التعاليم الإسلامية، وسياسة العنف التي أخذت بها السلطات الناصرية تجاه الشعب وبخاصة جماعة الإخوان، بالإضافة إلى تأثره بكتابات أبي الأعلى المودودي في الحكم بجاهلية المجتمعات الإسلامية. كل ذلك جعل سيد قطب أكثر راديكالية في مواجهة هذا الواقع. إن الإسلام دين ودولة، تتصل فيه الدنيا بالآخرة اتصالاً وثيقًا، هو منهج شامل لكل متطلبات الحياة الدنيوية، كما أنه منهج شامل لمتطلبات الحياة الدينية، ففي الإسلام صيغة خاصة أو حكم شرعي لكل ما هو دنيوي، وبالتالي فإن التجليات العلمية والحضارية للأمة الإسلامية إنما تخرج من الإسلام، سواء منها نظم الحكم السياسية أو النظم الاقتصادية، أو نظم العلاقات الدولية، أو النظم التربوية والأخلاقية، وهو بطبيعته الخاصة جاء ليغير واقع الحياة. إنه يتعامل مع الواقع الموجود، لا ليقر هذا الواقع، ولكن ليقوم بتغيير هذا الواقع، وخصائصه الذاتية تملك بمهارة فائقة القدرة على التعامل مع مفردات الواقع المتغير.

ولا تتم الشهادة - لا إله إلا الله محمد رسول الله - إلا بالإقرار بالحاكمية التامة لله في كل الأمور الدينية والدنيوية، وهذه الحاكمية التي تعد الوجه الآخر للألوهية تتناقض تمامًا مع بشرية التشريع الدنيوي، والنظم الدنيوية البشرية، إنما تمثل سلب جانب، هو في حقيقة الأمر من أهم جوانب الألوهية وحقوقها، وهو جانب التشريع في الأمور الدنيوية.

ومن هذا المنطلق يتجه «سيد قطب» إلى الحكم بجاهلية كافة

---

(٢٤٩) السابق: ١٦٣.

المجتمعات المعاصرة: الشيوعية واليهودية، والنصرانية، والوثنية، بل والشعوب الإسلامية كذلك، تلك الشعوب التي تؤمن بوجود الله، ولكنها تنكر حاكميته التشريعية آخذة بالنظم البشرية التي يعبد فيها البشر وغيرهم، ولا يعبدون الله تعالى. الحاكمية تعني: تعبيد البشر لله في النظم الدينية والدنيوية معًا، وليس ثمة فصل بين الدين والنظم الاقتصادية، والسياسية، والتربوية، والأخلاقية، فكما أن الله هو مصدر التشريع في الأولى، فكذلك هو مصدر التشريع في الثانية، والأخذ بجانب وترك الآخر، إنما هو فهم ناقص لحقيقة الألوهية.

ويخلص «سيد قطب» من خلال تفسيره للحاكمية، وهو تفسير تأثر فيه إلى حد كبير بكتابات أبي الأعلى المودودي[٢٥٠]، كما سيأتي بيانه فيما بعد، إلى الحكم بجاهلية كافة المجتمعات المعاصرة ليضع اللبنة الأساسية لأسلوب التفكير والعمل لدى بعض قيادات الإحياء الديني المعاصر في مصر، من تكفير للمجتمع وانعزال عنه ثم العودة إليه لهدمه وتغييره، ورفض نتاج العصور الجاهلية كلها، ورفض الانضواء تحت السلطة القائمة، كما هو الأمر في حالة جماعة «التكفير والهجرة». ورفض المجتمع المصري والسلطات القائمة عليه التي تحكم بنظم بشرية، وعدم التعاون مع الدولة العلمانية، والطعن في شرعية قوانينها وتحريم الصلاة في مساجدها، وكذا العمل على تغيير الواقع بالقوة المسلحة والدعوة إلى مبدأ الجهاد المسلح ضد السلطة القائمة في المجتمعات الإسلامية دون الانعزال عن المجتمع كما هو الحال في جماعات الجهاد.

صحيح أن التيار الإسلامي المعتدل ـ تيار جماعة «الإخوان المسلمون» ـ يرفض هذه النزعات التي لا يقبلها الفكر الإسلامي المعتدل، ولكن جو الكبت والسيطرة اللاديموقراطية، ووسائل التعذيب التي تمارس ضد أعضاء هذه الجماعات كلها، والعنف الذي تواجه به سلطات الأمن هذه

---

(٢٥٠) See: Youssef M. Choueiri: *Islamic Fundamentalism* pp. 96-119.
د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي: ١٦ وما بعدها.

الجماعات لا يمكن أن يولّد إلا عنفًا مضادًا فكريًا وعمليًا، يتمثل في القول بعدم إسلامية النظام القائم، ودمغه بالجاهلية، وربما أسهم في ذلك الدور الذي يلعبه علماء الدين الرسميون في تبرير كل ما تقوم به السلطات، والبحث عن مخرج ديني يبرر كل مأزق أو قرار سياسي، وكذا فتح الأبواب واسعة أمام الكتابات التي تهاجم الإسلام نفسه في بعض الأحيان، كل هذا أسهم في احتدام العنف الفكري والعملي في أوساط هذه الجماعات الغالية.

وتحت تأثير المودودي تمكن الخطاب الأيديولوجي القطبي من تطوير مفهوم الجاهلية والحاكمية وبلورتهما، وهما المفهومان اللذان ـ كما يرى فتيكيوس ـ سوف يتغلغلان إلى حد كبير في كتابات شكري مصطفى، وعبد السلام فرج، اللذين سوف يعتبران كتابات سيد قطب المعين الأساسي لهما[٢٥١].

إن المبدأ الأول في الخطاب السياسي القطبي، يتمثل في الحكم بجاهلية المجتمعات المعاصرة، وبتعبير سيد قطب نفسه: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية وهذا الإبداع المادي الفائق[٢٥٢]، وذلك أمر ناتج عن تعريف الألوهية وتحديد معناها في تعاليم الخطاب القطبي إن الألوهية في حقيقتها الجوهرية تكمن في أنه كما أن هناك مصدرًا واحدًا للخلق فهناك مصدر واحد للأحكام والتشريع، وكل واحد منهما يرتبط بالآخر ارتباطًا وثيقًا، ليس هناك إيمان حقيقي بالألوهية، دون أن يكون هناك إيمان حقيقي بأنها المصدر التشريعي، فالإيمان بالألوهية يستلزم ضرورة الإقرار بالحاكمية لله وحده». يقول سيد قطب: «هذا الحق (أي حق التشريع أو بعبارة أُخرى الحاكمية) في جميع النظم الأرضية يدعيه بعض الناس ـ في صورة من الصور ـ ويرجع الأمر

---

(٢٥١) See: *Islam and State* pp. 63-65.

(٢٥٢) معالم في الطريق: ١٠.

فيه إلى مزاولة ابتداع الأنظمة والأوضاع، والمناهج، والشرائع، والقيم، والموازين، كما يسمحون لها برفض ألوهية الله، سبحانه وتعالى ـ وربوبيته في الأرض، ذلك عن طريق السماح لها بتنحية شريعة الله عن الهيمنة وحدها على حياة الناس كلها، وهم بذلك يعبدون هذه الآلهة والأرباب من دون الله، وإن لم يركعوا لها ويسجدوا»[٢٥٣]. ولا يفضي الاعتراف بهذه الحاكمية، وتقريرها باعتبارها جزءًا من حقيقة الألوهية إلى القول بوجود الدولة الدينية، فالحاكمية تقوم على أساس أن «شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله، وفق ما قرره من شريعة مبينة»[٢٥٤] بالإضافة إلى أن الحكم الإسلامي يقوم على مبدأ الشورى، وهو أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن يكون نظامًا سياسيًا، ذلك أن الشورى طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، والواقع أن الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة، وخصائصها الذاتية والجماعة تتضمن الدولة وتعمل على تحقيق خصائص المنهج الإسلامي وهيمنته على الحياة الفردية والجماعية. أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوبًا في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل زمان ومكان، والنظم الإسلامية قبل كل شيء روح تنشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه الحقيقة[٢٥٥].

إن الأصول الأولى لكتابات «سيد قطب» عن الحاكمية تعود في كثير من مفرداتها إلى كتابات أبي الأعلى المودودي، والتي نستطيع أن نرجع إليها كثيرًا من الأفكار التي وردت في «المعالم» «والظلال» بشأن هذا المفهوم. ففي كتابات المودودي نجد ربطًا وثيقًا بين الألوهية والحاكمية والتشريعية، فلا ألوهية كاملة بدون حاكمية تشريعية، وقد أوضح ذلك قائلاً: «إن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة سواء أكان يفتقدها الناس من حيث

---

(٢٥٣) مقومات التصور الإسلامي: ١٩.

(٢٥٤) سيد قطب: الجهاد: ١٠١، في: «الجهاد في سبيل الله: حسن البنا، وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي»

(٢٥٥) سيد قطب تفسير سورة الشورى ٧١ ـ ٨٤.

إن حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة، أو من حيث إن الإنسان في حياته مطيع لأمرها، وتابع لإرشادها وإن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان[٢٥٦]. وهذه الحاكمية أو السلطة لا تكون إلا لله تعالى[٢٥٧]. ومن هنا فإن الإنسان قد سلب حق التقنين، لأنه مخلوق ورعية، وعبد ومحكوم، ومهمته تتركز في إتباع القانون الذي سنه مالك الملك، والأمر الأساسي الذي لا غمة فيه ولا خفاء أن من يترك قانون الله ويؤمن بقانون آخر وضعه بنفسه أو شرعه له غيره من البشر، إنما هو طاغوت باغ خارج عن طاعة الحق وإن من يبغي الحكم بهذا القانون الوضعي، ويعمل على تنفيذه فهو باغ عات عن أمر ربه أيضًا[٢٥٨]، وفي الجملة فإن إقامة حاكمية الله هو الهدف الذي بعثت من أجله الأنبياء[٢٥٩]، وبالتالي يرفض المودودي النظم الديموقراطية والقومية والعلمانية، لأنها تقوم على حاكمية البشر لا على حاكمية الله[٢٦٠].

وتعد الحاكمية بهذا المفهوم مزية أساسية للدولة الإسلامية في نظر المودودي، وقد أوضح ذلك بقوله: «المزية الثانية للدولة الإسلامية أن الأساس الذي تقوم عليه بناؤها تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد، أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل لا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين إما أن يكون ذلك الخليفة رسولاً من الله، أو رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه[٢٦١]. فالقانون

---

(٢٥٦) المصطلحات الأربعة: ٢٤.

(٢٥٧) انظر: أبو الأعلى المودودي: **تدوين الدستور الإسلامي**: ١٨.

(٢٥٨) انظر: أبو الأعلى المودودي: **الحكومة الإسلامية**: ١٦.

(٢٥٩) السابق: ١٨.

(٢٦٠) انظر: أبو الأعلى المودودي: **الإسلام والمدنية**: ٤١.

(٢٦١) **منهاج الانقلاب الإسلامي**: ١٣.

لا بد أن يكون قانون الله، والتشريع لا بد أن يكون لله. أما إذا كان التشريع بشريًا والقانون كذلك وبعبارة جامعة، إذا كانت الحاكمية التشريعية لغير الله، فإن ذلك يعني أن المجتمع يعيش في جاهلية»[٢٦٢]، ومن هنا يتجه المودودي إلى دمغ المجتمعات المعاصرة بالجاهلية والخروج عن سلطة الله إلى سلطة البشر[٢٦٣].

إن المودودي يربط في مؤلفاته بين الدين والدولة ربطًا وثيقًا، بعد أن ربط بين الألوهية والحاكمية ويصف من لا يأخذون بهذا الربط بالارتداد كليًا أو جزئيًا، إذ يقول: «إنكم لا تستطيعون الفصل بين أمور الدين وبين أمور الدنيا، لأن الدنيا والآخرة في نظر الإسلام مرحلتان من مراحل الحياة المتصلة التي لا تنقطع. أولاهما: مرحلة السعي والعمل، وثانيهما مرحلة النتائج، وما تتبعونه في الأولى تظهر نتائجه في الثانية واضحة جلية، وهدف الإسلام تنظيم العقل وأعداده إعدادًا يمكنه من معالجة المرحلة الأولى بأسلوب سليم يأتي بنتائج موفقة في المرحلة الثانية، عندئذ تصبح الحياة كلها حياة دينية، يرتبط فيها كل شيء بغيره من دقائق العقائد والعبادات، حتى مبادئ المجتمع والسياسة والاقتصاد وتفريعاتها ارتباطًا معنويًا هادفًا، فإن سلكت في قضاياك السياسية والاقتصادية مسلكًا يتفق وخطة أُخرى غير خطة الإسلام الحاكمة، فإن صنيعك هذا يعتبر ارتدادًا جزئيًا يفضي بك إلى ارتداد كليّ نهائي، إذ معناه أنك قطعت أحكام الإسلام، وجزأت تعاليمه، وقصصتها لتقبل بعضها وترفض الآخر، فتراك تقبل المعتقدات والعبادات الدينية، وتشيح بوجهك عن ذلك النوع من نظم الحياة الذي يقوم على أساس هذه العقائد والعبادات»[٢٦٤].

إن الأدلة متعددة على وجوب أن تكون الحاكمية لله ـ تعالى ـ في كل الأمور الدنيوية والآخروية فالدين عنده يشمل الأمرين جميعًا:

---

(٢٦٢) السابق: ٢٠، الإسلام اليوم: ٣٠.
(٢٦٣) منهاج الانقلاب الإسلامي: ٢٠.
(٢٦٤) الحكومة الإسلامية: ١٤.

١ ـ أن الله تعالى أخبرنا أنه الملك، ومن ثم فهو صاحب الحق في الحكم بداهة، كما يقرر الله بأن تنفيذ أوامر غيره أو حكم أحد سواه في أرضه على خلقه، إنما هو باطل وكفران مبين والصواب أن يحكم الحاكم بقانون الله، ويفصل في الأمور بشريعة الخالق بوصفه خليفة لله ونائبًا عنه في أرضه[٢٦٥]. قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: ١١١]. ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢].

٢ ـ أن الله ـ تعالى ـ بناء على كونه مالك الملك قد سلب الإنسان حق التشريع والتقنين لأنه مخلوق ورعية، وعبد ومحكوم ومهمته تتركز في اتباع القانون الذي سَنّه مالك الملك، وقد أباح الإسلام بالطبع مزاولة الاستنباط والاجتهاد وتفريعاتهما الفقهية، لكنه شرط ذلك بأن لا يخرج عن إطار حدود الله، أي أحكامه المنزلة... إن من يترك قانون الله، ويؤمن بقانون آخر وضعه بنفسه أو شرعه له غيره من البشر، إنما هو «طاغوت باغ خارج عن طاعة الحق، وأن من يبغي الحكم بهذا القانون الوضعي، ويعمل على تنفيذه، فهو باغ عات عن أمر ربه أيضًا[٢٦٦]». قال ـ تعالى ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١٦] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

٣ ـ أن الحكومة الصحيحة العادلة في أرض الله، هي التي تتأسس وتحكم بالقانون الذي بعثه الله على أيدي أنبيائه، وأسمها الخلافة[٢٦٧]. قال ـ تعالى ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤] ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

---

(٢٦٥) انظر: السابق: ١٥ ـ ١٦.
المصطلحات الأربعة ٢٣ ـ ٢٤.
تدوين الدستور الإسلامي ١٤ ـ ١٥.

(٢٦٦) انظر: المودودي: **الحكومة الإسلامية**: ١٦.
منهاج الانقلاب الإسلامي: ١٣.

(٢٦٧) انظر المودودي: **الحكومة الإسلامية**: ١٧، **تدوين الدستور الإسلامي**: ١٨.

٤ ـ أن كل ما يصدر من أعمال من قبل أية حكومة، تقوم على أساس شرعة أخرى غير شرعة الله وقانونه الذي جاء به الأنبياء من لدن رب الكون باطل، لا قيمة له ولا وزن، مهما اختلفت هذه الحكومات فيما بينها من تفاصيل في الشكل والنوع، ولا شرعية لحكمها ولا حق لها في تنفيذه، فإذا كان مالك الملك لم يخولها السلطان فأنىٰ لها أن تكون حكومات شرعية، إن القرآن يرى كافة ما تقوم به هذه الحكومات محض عدم لا وزن له ولا قيمة، وقد يقبل المؤمنون ورعايا الله الأوفياء هذه الحكومات باعتبارها أمرًا واقعًا خارجًا عن إرادتهم وقدرتهم، لكنهم لا يعترفون بها وسيلة حكم شرعية، وسلطة تفصل في أمورهم وقضاياهم إذ لا تحق لهم طاعة الخارجين على حاكمهم الأصلي (الله) أو قبوله حكمًا في مجريات حياتهم، ومن يفعل ذلك فقد خرج من زمرة المؤمنين الأوفياء مهما أدى الإسلام والإيمان[٢٦٨].

ويخلص المودودي إلى أنه ليس يكمل الإسلام إلا بإقامة الحكومة الإسلامية، وهيهات أن يكون المسلمون مسلمين دون أن ينفذوا شرع الله وقانونه في كل أمور حياتهم، لأن إقامة حاكمية الله، هي الهدف الذي بعث من أجله الأنبياء عليهم السلام[٢٦٩].

ذلك ـ أعني الحاكمية وما يرتبط بها من فكرة الجاهلية ـ هو الأساس الأول للنظرية السياسية عند سيد قطب انطلاقًا من شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة. «إن طبيعة هذا الدين هي قضت بهذا، فهو دين يقوم على قاعدة الألوهية الواحدة، كل تنظيماته وكل تشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير، وكما أن الشجرة الضخمة الباسقة الوارفة المديدة الضلال المتشابكة الأغصان الضاربة في الهواء، لا بد أن تضرب بجذورها في التربة على أعماق بعيدة، وفي مساحات واسعة تناسب ضخامتها وامتدادها في الهواء، فكذلك هذا الدين: إن نظامه يتناول الحياة كلها: فهو مؤسسة

---

(٢٦٨) انظر: المودودي: **الحكومة الإسلامية**: ١٧.

(٢٦٩) انظر: السابق: ١٨، **المصطلحات الأربعة**: ٩٣ ـ ٩٤.

ضخمة هائلة شاسعة مترامية»[٢٧٠]، وعلى هذا الأساس يعتمد سيد قطب بصفة جوهرية في القول بجاهلية المجتمع، الذي لا تطبق فيه الحاكمية الإلهية في كل شؤون الدين والدنيا، تلك الحاكمية التي ترتبط بالألوهية ارتباطًا وثيقًا.

لكن السؤال الآن: كيف يمكن إعادة بناء المجتمع المسلم الذي تطبق فيه الحاكمية كاملة في إطار الخطاب السياسي لدى سيد قطب؟

إن النموذج الغربي غير صالح لقيادة البشرية، لقد أفلست الحضارة الأوروبية، ولم تعد تملك رصيدًا جديدًا، وبالتالي فإن الإسلام هو المرشح وحده لقيادة البشرية في العصر الحديث. «لا بد من قيادة للبشرية جديدة. إن قيادة الرجل الغربي للبشرية أوشكت على الزوال، لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديًا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية، ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره، لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة، لا بد من قيادة تملك إبقاء وتنقية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جد كاملة بالقياس إلى ما عرفته البشرية، وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته، والإسلام وحده هو الذي يملك تلك القيم... ولقد جاء دور الإسلام»[٢٧١].

الإسلام إذن هو المؤهل لقيادة البشرية اليوم، بما أنه يملك شيئًا لا تملكه الحضارة الغربية وهو القيم، لكن الإسلام لا بد أن يعيش في واقع عملي، أي في مجتمع مسلم حقيقي كل نظمه إسلامية. لا بد ـ إذن ـ من مؤهل آخر لقيادة البشرية غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج، الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنتاج العبقرية المادية، تحت إشراف تصور آخر يلبي حاجة الفطرة، كما يلبيها الإبداع المادي، وأن تتمثل العقيدة والمنهج في تجمع إنساني أي في مجتمع مسلم[٢٧٢]، وهذا

---

(٢٧٠) سيد قطب: **معالم في الطريق**: ٣٦.

(٢٧١) السابق: ٦ ـ ٧.

(٢٧٢) السابق: ١٠.

يقتضي عملية بعث في الرقعة الإسلامية. هذا البعث الذي يتبعه على مسافة ما: بعيدة أو قريبة تسلم قيادة البشرية[٢٧٣]. وفي الجملة، فلا بد من إعادة وجود الأمة الإسلامية لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية[٢٧٤].

نعم، ولا بد، ولكن السؤال هنا، وهو سؤال إن طرحناه: كيف يمكن إعادة بناء المجتمع المسلم؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تمثل الأساس الثاني الذي يقوم عليه الخطاب السياسي القطبي.

هذا الأساس الثاني يكمن في ضرورة انعزال الطليعة أو الصفوة التي تمثل الجماعة المسلمة عن كل مؤثرات الجاهلية المعاصرة، أن تفاصل الطليعة المسلمة الواقع الجاهلي فكريًا، أو واقعيًا أو هما معًا، وقد أوضح سيد قطب ذلك قائلاً: «الأمر الذي ينبغي لطلائع البعث الإسلامي في كل مكان أن تكون على يقين منه أن الله سبحانه وتعالى، لم يفصل بين المسلمين، وأعدائهم من قومهم إلا بعد أن فاصل المسلمون وأعداءهم، وأعلنوا مفارقتهم لما هم عليه من الشرك، وعالموهم بأنهم يدينون لله وحده، ولا يدينون لأربابهم الزائفة، ولا يتبعون الطواغيت المتسلطة، ولا يشاركون في الحياة ولا في المجتمع الذي تحكمه هذه الطواغيت بشرائع لم يأذن الله بها، سواء تعلقت بالاعتقاد أو بالشعائر أو بالشرائع. إن يد الله سبحانه لم تتدخل لتدمر على الظالمين إلا بعد أن فاصلهم المسلمون، وما دام المسلمون لم يفاصلوا قومهم، ولم يتبرّأوا منهم، ولم يعالنوهم بافتراق دينهم عن دينهم ومنهجهم لن تتدخل يد الله سبحانه للفصل بينهم وبينهم، ولتحقيق وعد الله بنصر المؤمنين والتدمير على الظالمين[٢٧٥]».

ولا بد من الدعوة أولاً، ثم مفاصلة المجتمع الجاهلي ثانيًا عقيديًا وشعوريًا في المرحلة الأولى ثم عمليًا أيضًا في المرحلة الثانية. «هذه القاعدة

---

(٢٧٣) السابق: ١١.

(٢٧٤) السابق: ٨.

(٢٧٥) في ظلال القرآن: ٤/ ١٩٤٧.

المطردة، هي التي ينبغي لطلائع البعث الإسلامي أن تدركها، وأن تُرَتِّب حركتها على أساسها. إن الخطوة الأولى تبدأ بدعوة الناس بالدخول في الإسلام، والدينونة لله وحده بلا شريك، ونبذ الدينونة لأحد من خلقه في صورة من صور الدينونة. ثم ينقسم القوم إلى قسمين: يقف المؤمنون الموحدون... ويقف المشركون الذين يدينون لأحد من خلق الله صفًا آخر... ثم يفاصل المؤمنون المشركين»[٢٧٦]. وهذه المفاصلة قد تطول حتى يتحقق وعد الله، لكن المفاصلة العقيدية الشعورية يجب أن تتم منذ اللحظة الأولى، ولا شك أن وعد الله بالتدمير على المشركين ونصر المؤمنين آتٍ ولن يخلف الله وعده الذي جرت به سُنته.. هذا التميز عن مؤثرات المجتمع الجاهلي أمرٌ حتمي وضروري في آن واحد، فتحقيق وعد الله لا يتم إلا بحصول هذه المفاصلة الشعورية والعقيدية عن المجتمع الجاهلي، يقول قطب: «إن تميز المسلم بعقيدته في المجتمع الجاهلي لا بد أن يتبعه حتمًا تميزه بتجمعه الإسلامي وقيادته وولائه، وليس في ذلك اختيار، إنما هي حتمية من حتميات التركيب العضوي للمجتمعات، هذا التركيب الذي يجعل التجمع الجاهلي حساسًا بالنسبة لدعوة الإسلام القائمة على قاعدة العبودية لله وحده، وتنحية الأرباب الزائفة عن مراكز القيادة والسلطان، كما يجعل كل عضو مسلم يتميع في المجتمع الجاهلي خادمًا للتجمع الجاهلي لا خادمًا لإسلامه، كما يظن بعض الأغرار.. فذلك الفصل من الله لا يقع وأصحاب الدعوة متميعون في المجتمع الجاهلي، ذائبون في أوضاعه، عاملون في تشكيلاته، وكل فترة تضيع على هذا النحو هي فترة تأخير وتأجيل لوعد الله بالنصر والتمكين[٢٧٧].

وبذا يضع سيد قطب الأساس الثاني في التفكير السياسي لتيارات الإحياء الديني أو الصحوة الإسلامية في مصر ـ الأول جاهلية المجتمعات المعاصرة ـ والذي يتمثل في الدعوة إلى مفاصلة المجتمع الجاهلي: مفاصلة

---

(٢٧٦) السابق.

(٢٧٧) السابق: ٤/ ٢١٠٢.
قارن: ٤/ ١٩٠٦.

عقيدية وشعورية أولاً، ثم مفاصلة عملية بعد ذلك، وهي الفكرة التي بنى عليها شكري مصطفى، مؤسس جماعة «التكفير والهجرة»، موقفه من المجتمع، وعلى أساس تعريف جديد للمسلم فيما يمكن أن نسميه «علم الكلام السياسي في مصر المعاصرة»، وسوف يأتي مزيد بيان لهذه الفكرة عند شكري مصطفى، الذي خرج تفكيره من عباءه سيد قطب وأفكاره حول جاهلية المجتمع المعاصر والدعوة إلى مفاصلته عقيديًا وشعوريًا وعمليًا، بل لعله ظل داخل هذه العباءة ولم يخرج منها، وكل ما أضافه هو التطبيق، أيا كان حظه فيه من التوفيق أو عدمه.

إن هذا المجتمع المسلم عندما ينتقل الأفراد فيه من العبودية لغير الله إلى العبودية لله «وهذه الجماعة التي خلصت ضمائر أفرادها من العبودية لغير الله: اعتقادًا وعبادة وشريعة، هي التي ينشأ منها المجتمع المسلم[278]»، «وعندئذ يتم ميلاد جديد، لمجتمع جديد، مشتق من المجتمع الجاهلي القديم، ومواجه له بعقيدة جديدة، ونظام للحياة جديد، يقوم على أساس هذه العقيدة، وتتمثل فيه قاعدة الإسلام الأولى بشطريه.. لا إله إلا الله،.. محمد رسول الله»[279].

هذا المجتمع في فترة تكوينه الأولى، يجب أن يبتعد تمامًا عن مؤثرات الواقع الجاهلي المعاصر، وأن يستمد تصوراته من القرآن الكريم، فيما يتعلق بأمور الدين والدنيا، يقول قطب: «فلا بد إذن في منهج الحركة الإسلامية أن تتجرد في فترة الحضانة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها، لا بد أن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون، إنه لم يختلط ولم تشبه شائبة، نرجع إليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله، ولحقيقة الوجود الإنساني ولكافة الارتباطات بين هذين الموجودين وبين الوجود الكامل الحق، وجود الله سبحانه وتعالى، ومن ثم نستمد تصوراتنا للحياة وقيمنا

(٢٧٨) سيد قطب: معالم في الطريق: ٩٦.

(٢٧٩) السابق: ٩٧.

وأخلاقنا ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة(٢٨٠)

فالأساس الثاني للنظرية السياسية في أدبيات سيد قطب يتحقق بتكوين جماعة مسلمة تنتقل من العبودية لغير الله إلى العبودية لله وحده، معتمدة في كل تصوراتها الدينية والدنيوية على القرآن الكريم والسنة النبوية، أي تتمثل فيها خصائص الحاكمية الإلهية كاملة. هذه الجماعة المسلمة التي تعد النواة الأساسية لإعادة الوجود للأُمة المسلمة، لا بدأن تفاصل واقع المجتمع الجاهلي، وتتميز عنه: مفاصلة عقيدية شعورية أولاً، ثم مفاصلة عملية ثانيًا. هذه المفاصلة لمؤثرات المجتمع الجاهلي يجب أن تكون حاسمة وعلى نحو قطعي وسريع، وبقدر ما تكون المفاصلة الكاملة لواقع المجتمع الجاهلي أكثر حسمًا، بقدر ما يكون نصر الله للجماعة المسلمة أسرع.

أما الأساس الثالث الذي تقوم عليه آليات الخطاب القطبي وتصوره لمسار الحركة الإسلامية، فهو الجهاد في سبيل الله، باعتباره أداة ضرورية لإقامة الحاكمية، وذلك ينبع عنده من التصور الإسلامي الشامل للحياة، يقول قطب: «الإسلام منهج الله للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية متمثلة في الحاكمية، ونظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية، فالجهاد له جهاد لتقرير المنهج وإقامة النظام، أما العقيدة فأمر موكول إلى حرية الاقتناع، وفي ظل النظام العام بعد رفع جميع المؤثرات، ومن ثم يختلف الأمر من أساسه، وتصبح له صورة جديدة(٢٨١)». ومن خلال هذا التصور لا يكفي البيان وحده لنشر النظام الإسلامي والتعاليم الإسلامية، فالإسلام «ليس مجرد عقيدة حتى يقنع بإبلاغ عقيدته الناس بوسيلة البيان، إنما هو منهج يتمثل في تجمع تنظيمي حركي يزحف لتحرير كل الناس والتجمعات الأخرى، التي لا تمكنه من تنظيم حياة رعاياها وفق منهجه هو، ومن ثم يتحتم على الإسلام أن يزيل

---

(٢٨٠) السابق: ٢١.

(٢٨١) الجهاد: ١٢٧.

هذه الأنظمة بوصفها معوقات للتحرير العام وهذا معنى أن يكون الدين كله لله، فلا تكون هناك دينونة ولا طاعة لعبد من العباد لذاته، كما هو الشأن في سائر الأنظمة التي تقوم على عبودية العباد للعباد»[٢٨٢]

إن الحاكمية في كل النظم الموجودة على ظهر الأرض، لا بد أن تكون لله تعالى، بغض النظر عن العقيدة التي يعتنقها هذا النظام أو ذاك يهودية أو مسيحية، وهو أمر يحتم أن يكون الجهاد بالسيف سبيلاً لتحقيق هذا الهدف، وليس جهادًا دفاعيًا عن العقيدة، بل هو جهاد هجومي لفرض النظام الإلهي، الذي يتمثل في نقل البشر من عبادة البشر إلى عبادة رب البشر، بغض النظر عن العقيدة التي يدينون بها «إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض، يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم يعتنق كل فرد - في ظل النظام العام - ما يعتنقه من عقيدة، وبهذا يكون الدين كله لله، أي تكون الدينونة والخضوع والاتّباع والعبودية كلها لله إن الدين أشمل من العقيدة الدين هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة، وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة، ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة، وفي الإسلام يمكن أن تخضع جماعات متنوعة لمنهجه العام الذي يقوم على أساس العبودية لله وحده، ولو لم يعتنق بعض هذه الجماعات عقيدة الإسلام، والذي يدرك طبيعة هذا الدين على النحو المتقدم يدرك معها حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان»[٢٨٣]

إن الخصائص الأساسية التي تميز المنهج الإسلامي في كتابات سيد قطب، تأبى أن يكون الجهاد في الإسلام للدفاع فحسب[٢٨٤]، فقيام «مملكة الله وإزالة مملكة البشر وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية، وإلغاء القوانين البشرية، كل ذلك

(٢٨٢) السابق. ١٢٦

(٢٨٣) السابق. ١٠٥ - ١٠٦

(٢٨٤) السابق ٩٧ ٩٩

لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على رقاب العباد والمغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض، وهذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل، صلوات الله وسلامه عليهم، وتاريخ هذا الدين على مر الأجيال[٢٨٥]، لكن المهزومين روحيًا وعقليًا يخلطون بين منهج هذا الدين في النص على استنكار الاستكراه على العقيدة وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المادية، التي تحول بين الناس وبينه، والتي تعبد الناس للناس، وتمنعهم من العبودية لله، وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما، ومن أجل هذا التخليط يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام، فيما يسمونه الحرب الدفاعية[٢٨٦].

حقًا، إن الدفاع عن دار الإسلام أمر ضروري، ولكن ذلك لا يمثل الغاية الأخيرة لحركة الجهاد الإسلامي، إنما حمايتها هي الوسيلة لقيام مملكة الله فيها، واتخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها، وإلى النوع الإنساني بجملته بعد ذلك، فالنوع الإنساني هو موضوع هذا الدين والأرض هي مجاله الكبير[٢٨٧].

ومن هنا فإن كل الأنظمة ـ إسلامية أو غير إسلامية ـ تصبح دار حرب ما لم تطبق فيها الحاكمية الإلهية التشريعية «إن المعسكرات المعادية للإسلام، قد يجيء عليها زمان تؤثر فيه إلا تهاجم الإسلام، إذا تركها الإسلام تزاول عبودية البشر للبشر داخل حدودها الإقليمية، ورضي أن يدعها وشأنها، ولم يمد إليها دعوته، وإعلانه التحريري العام، ولكن الإسلام لا يهادنها إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه في صورة أداء الجزية، ضمانًا لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها، هذه طبيعة الدين، وهذه وظيفته، بحكم أنه إعلام عام لربوبية الله للعالمين

---

(٢٨٥) السابق: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٨٦) السابق: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢٨٧) السابق: ١٢٠.

وتحرير الإنسان من كل عبودية لغير الله في الناس أجمعين»[٢٨٨].

ومرة أُخرى، يظهر «المودودي» مصدرًا للإلهام في آليات الخطاب القطبي. إن الجهاد أمر لا بد منه في كل بقعة لا تطبق فيها الشريعة الإلهية، سواء أكان أصحاب تلك البقعة يدينون بالإسلام أم لا، وهكذا فإن دار الحرب هي كل دار لا تطبق فيها شريعة الله، يقول المودودي: «إن كنا عرفنا جوهر الإسلام وحقيقته وآمنا به، فإن مجرد وجودنا لا بد أن يكون تحديًا صريحًا لأية حكومة غير إسلامية، سواء تحملت وجودنا هذا أم لم تتحمله، وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أم لا، فطالما صدقنا في إيماننا، فسنعلن أن مهمتنا هي الجهاد لتنفيذ شريعة الله في كل بقعة لا تطبق فيها. إن إسلامنا ليس مشروطًا بأن يتحمل من يعصون الله جهادنا في سبيله، كما أن تعاوننا وتعاملنا مع غير المسلمين ليس بالشيء الذي نضحي لأجله بالجهاد في سبيل إقامة نظام الحياة الذي آمنا به، لمجرد أن هذا التعاون يتعسر تحقيقه»[٢٨٩]. إن الإسلام يطالب «اتباعه أن يتقدموا ويستولوا على مقاليد نظام الحياة، بدلاً من أن يحدث ذلك من جانب الكافرين»[٢٩٠].

وصفوة القول أن الأساس الثالث الذي يقوم عليه الخطاب القطبي، يتمثل في الجهاد لتحقيق مبدأ الحاكمية في الأرض، أي أن تكون السيادة في الأرض لشرع الله، بغض النظر عن المعتقد الذي يدين به أهل البقعة من البلاد أو تلك ذلك أن الجهاد أداة لتحقيق - في المنهج الإسلامي - عبودية العباد لرب العباد، ونقلهم من عبودية البشر - النظم البشرية الوضعية في السياسة وفي الاقتصاد، وفي الاجتماع، وفي القوانين - إلى عبودية رب البشر. ومن هنا فإن الجهاد لا يحمل الطابع الدفاعي عن أرض الإسلام فحسب، كما حاول أذناب الاستعمار وأدواته في البلاد

(٢٨٨) السابق: ١٢٣.
(٢٨٩) الحكومة الإسلامية: ٢٣.
(٢٩٠) السابق: ٢٤.

الإسلامية أن يروّجوا، بل إن الجهاد في الإسلام يأخذ - إلى جانب الجهاد الدفاعي عن أرض الإسلام (الدار التي تطبق فيها أحكام الشريعة الإسلامية. أما إذا لم تكن الشريعة مطبقة فيها، فهي أرض حرب). والجهاد بالبيان والحجة - الطابع الهجومي، الذي يؤدي إلى نقل العباد إلى عبودية رب العباد - في كل أرض لا تطبق فيها أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يؤدي ذلك إلى الإكراه على العقيدة، ذلك أن هناك فرقًا جوهريًا بين الإكراه على العقيدة وبين تعبيد العباد لرب العباد. إن الجهاد الذي يحمل طابعًا هجوميًا لا يؤدي إلى الإكراه على العقيدة، ولكنه يؤدي إلى الحاكمية الحقة التي تعمل عليها ولها الطليعة المسلمة، وبهذا يمد سيد قطب تيارات الإحياء الإسلامي المعاصر برافد آخر، يتطور فيما بعد على يد جماعة الجهاد - على تعدد تياراتها واتجاهاتها - لتحول الواقع الذي يدين أهله بالإسلام، ولكنه لا تطبق فيه الحاكمية التشريعية إلى «دار الحرب» وإن كان أهله يدينون بالإسلام، بالإضافة إلى البلاد الأخرى التي تعتنق أديانًا وأيديولوجيات مختلفة عن الأيديولوجية الإسلامية. إن كلّ دار - وإن كانت تدين بالإسلام وتؤمن بوجود الله - لا تطبق فيها شريعة الله فهي «دار حرب»، لا بد فيها من الجهاد لتطبيق شرع الله. وإقامة الدولة الإسلامية وتعبيد الناس لربهم بدلاً من عبوديتهم للبشر، أما أهل الأديان الأخرى الذين لا يدينون بالإسلام، فعليهم دفع الجزية، وفي هذا كله لدى سيد قطب وتيارات الإحياء المعاصر الراديكالية في مصر تجد المودودي حاضرًا[٢٩١].

لقد كان سيد قطب أكثر راديكالية أو لنقل أكثر ثورية في مواجهة الواقع من حسن البنا وربما كان للظروف التي عاشها سيد قطب في الحقبة الناصرية أثرها في موقفه من الواقع المعاصر، تلك الظروف التي دفعته إلى رمي المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، والابتعاد عن الحاكمية الإلهية بتفسيرها

---

(٢٩١) انظر الجهاد: ٢٣، ٣٢، ٣٩، ٤٠ - ٤١، ٥١ - ٥٢، ٨٣ - ٨٤.
- Leonard Binder: *Islamic Liberalism* pp. 181-182.
- Youssef M. Choueiri: *Islamic Fundamentalism* pp. 134-140.

الصحيح، وربما كان يقصد من وراء ذلك ضمنًا ـ كما يرى البعض ـ إلى رمي الحقبة الناصرية بالجاهلية بوجه خاص[٢٩٢]. وفي معرض المقارنة بين سيد قطب وحسن البنا نجد أن البنا لم يطلق أي شعارات في مواجهة الواقع، بل كان موقفه تجاهه في غاية الاعتدال، كل ما يحتاجه هو توثيق ارتباطه بإسلامه فكريًا وعمليًا عن طريق الدعوة والتربية، ومن هنا لم ترد كلمة جاهلية أو «دار الحرب» في تعاليم البنا أو تحليلاته للمجتمع المصري، وعلى أساس هذا الموقف كان أفراد الإخوان يتعاملون مع الواقع، ويتعايشون فيه، ويرتبطون به. أما قطب فهو على العكس من ذلك يعتبر الواقع جاهليًا، ويدخله ضمن دور الحرب التي تعادي الإسلام، ويطالب المسلم بألا يتعايش مع ذلك الواقع إلا ضمن الحدود التي تمليها عليه عقيدته، وعليه أن يفاصل المجتمع عقيديًا وشعوريًا أولاً، ثم عمليًا ثانيًا، حتى يبتعد عن مؤثرات الواقع الجاهلي، التي تؤثر إلى حد كبير في تأجيل نصر الله للطليعة المؤمنة، وهو يختلف كذلك ـ في تقرير جاهلية المجتمع المعاصر ـ عن مواقف كل من «جمال الدين الأفغاني» و«محمد عبده»، «ورشيد رضا»، إن هؤلاء لم يرفضوا الواقع الاجتماعي، ولم يصفوه بالجاهلية ولم يطالبوا بالانعزال عنه، بل إنهم في كثير من الأحيان قدموا بعض التنازلات للحركة الحديثة، هذه التنازلات التي هاجمها رجل مثل الشيخ مصطفى صبري. أما قطب فإنه يرفض ذلك نهائيًا أيضًا، فإن كل الأنظمة البشرية التي تتبناها المجتمعات المعاصرة هي أنظمة جاهلية لديه، يعبد فيها البشر غيرهم من البشر، ولا يعبدون رب البشر. وطبقًا لهذا الموقف فإن الخطاب القطبي يرفض التعامل مع كل الأنظمة الحاكمة المعاصرة باعتبارها أنظمة بشرية جاهلية، وهو أمر لانجده لدى أسلافه من رجال الحركة الإسلامية في العالم العربي.

وعند سيد قطب تبرز قضية الجهاد مرتبطة بالواقع الذي لا تطبق فيه الحاكمية الإلهية، سواء كان أهل هذا الواقع يدينون بالإسلام أم لا. ومن

---

(٢٩٢) - See: Dilip Hiro: *Islamic Fundamentalism* p. 67.

هنا تتحول البلاد التي يدين أهلها بالإسلام، ولكن لا تطبق فيها الحاكمية التشريعية إلى «أرض حرب» بالإضافة إلى البلاد التي يدين أهلها بديانات أخرى غير الإسلام. وهنا يرفض سيد قطب أن يكون الجهاد في الإسلام للدفاع عن دار الإسلام، التي يدين أهلها بالإسلام ويطبقون الحاكمية الإسلامية فحسب، بل الجهاد لديه يكون لنشر الحاكمية الإلهية التشريعية بين كل شعوب الأرض، وذلك أمر ينبع من طبيعة المنهج الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى جهاد البيان والدعوة، وهو أمر لا نجده لدى البنا ولا لدى من قبله من دعاة الفكرة الإسلامية منذ الأفغاني ومن بعده. كذلك فإن سيد قطب يرى أن الأسلوب الأساسي لبناء المجتمع المسلم، يكمن في تكوين الجماعة المسلمة المنعزلة عن الواقع الجاهلي بكلّ مؤثراته والمفاصلة له، ثم يتحقق بعد ذلك نصر الله تعالى لهذه الطليعة المؤمنة، على حين نجد لدى البنا ولدى من قبله استغلال كافة الطرق المتاحة لنشر الدعوة الإسلامية، وأهمها تكوين رأي عام إسلامي وصبغ مظاهر حياة المجتمع بالصبغة الإسلامية.

وقد تعرضت آراء سيد قطب للنقد من قبل الاتجاهات الليبرالية بصفة خاصة[(٢٩٣)]، وكذلك الباحثين المسلمين المعاصرين[(٢٩٤)]، بل لدى الإخوان أنفسهم أيضًا، فقد رفض الهضيبي ذلك الفكر ونتائجه، وكتب ضده[(٢٩٥)]، كما رفضه كثير من العلماء المنضمين للجماعة[(٢٩٦)]. ولكن هذا الفكر الجديد الذي أنشأه سيد قطب في «معالم في الطريق» ربما وجد

---

(٢٩٣) انظر: د. حسن حنفي: **الدين والثورة**: ٥/ ١٦٠ ـ ١٦٢.
محمد حافظ دياب: **المشروع الناصري والخطاب القطبي**: ٤٠٧ ـ ٤٠٨، ضمن «الانتلجنسيا العربية».

(٢٩٤) انظر: د. محمد عمارة: **الدين والدولة**: ٣٣ ـ ٣٥.

(٢٩٥) انظر: ٧ **أسئلة في العقيدة** ٧ ما بعدها، **دعاة لا قضاة**: ٣٢ ـ ٥٠.

(٢٩٦) انظر: محمد الغزالي: تعقيب على بحث الصحوة الإسلامية في مصر للدكتور محمد أحمد خلف الله: ١٠٠، ضمن **«الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»**.

بعض التجاوب من بعض الإخوان أول الأمر، كما أنه وضع الأيديولوجية الأساسية التي تنطلق منها الفصائل الأخرى للحركة الإسلامية في مصر في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، بحيث أصبح هذا الكتاب يمثل البيان الإسلامي أو الوثيقة الأساسية لكل تلك الحركات أو الفصائل الإسلامية في مصر وكثير غيرها من بلدان العالم الإسلامي(٢٩٧)، بالإضافة إلى أثر الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها مصر في عصر السادات. تلك التي أدت إلى ازدهار الصحوة الإسلامية في مصر بتياراتها المتعددة(٢٩٨): «الإخوان المسلمون»، و«التكفير والهجرة»، و«الجهاد»، و«السلفية».

وسوف أشير فيما يلي إلى أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين الجماعات الثلاث: «الإخوان المسلمون»، التكفير والهجرة، «والجهاد» في مواقعها من الحاكم، والمجتمع، ووسائل التغيير:

١ ـ يذهب الإخوان المسلمون إلى أن الواقع مسلم، والجماهير مسلمة، والحكومات مسلمة، على حين تذهب جماعة التكفير والهجرة إلى الحكم بكفر كل من المجتمع والنظام الحاكم وتدعو إلى اعتزاله والهجرة منه ـ مرحلة الاستضعاف ـ ثم العودة إليه لإقامة الدولة الإسلامية في مرحلة التمكن، وتذهب جماعة الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية إلى الحكم بكفر الأنظمة الحاكمة دون أفراد المجتمع وقد ترتب على هذا التمييز موقف هام من مؤسسات النظام الحاكم وأسلوب التعامل معها وهو موقف يتسم بالمرونة إذ لم يمانع سرية في المشاركة في أجهزة الحكم ومؤسسات النظام خدمة للحركة الإسلامية، وتسير جماعة الجهاد في نفس الاتجاه، إذ تعتنق

---

(٢٩٧) انظر: جيلزكيل: **التطرف الديني في مصر**: ٨١، ٥٥.

(٢٩٨) Henry Husonon: Islam p. 79, Derck Hopwood: *Amovement of Renewal Islam* pp. 111-112 *Egypt* pp. 116-119, Hamid Ansari: *Egypt* pp. 175-176, Jhon obert Voll: *Islam* pp. 313-315 Ahmed Gomaa: *Islamic Fundamentalism* pp. 145-147. Malise Ruthven: *Islam* pp. 314-315.

مبدأ تكفير الحاكم دون المجتمع، وقد سبق أن أوضحنا مخالفة هذه الأفكار للتعاليم الإسلامية الصحيحة.

٢ ـ يرى الإخوان ضرورة العمل السياسي من خلال القنوات الشرعية، ورفض الإنقلاب العسكري أو الثورة المسلحة، وقد اختلفت الجماعة الأم مع السادات في زيارته لإسرائيل عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م وعقده معاهدة كامب ديفيد عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م، وكان الاختلاف حادًا للغاية، لكن الإخوان اكتفوا بالمعارضة السياسية، وفضلوا السير في الطريق السلمي الذي اختاروه إلى التغيير الإسلامي بواسطة الأساليب الدستورية المتاحة، مع استمرار الدعوة والتربية، وإقامة المؤسسات وإشاعة الأفكار والتقاليد التي تصبغ المجتمع بصبغة الإسلام. ويرى بعض الباحثين أن القوى النابعة من تيار الإسلام السياسي ـ فيما يبدو اليوم ـ هي إلى حد كبير أول القوى المرشحة في مختلف أنحاء العالم العربي، لتحل محل أنظمة الحكم الناجمة عن الحركات الاستقلالية(٢٩٩). ومن خلال نجاح جماعة الإخوان ـ ولو جزئيًا ـ على المستوى السياسي في مصر، من خلال الالتزام بأساليب المعارضة السليمة، وفي الوقت الذي أجهضت فيه محاولات العنف الثلاثة في ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، فإن الإخوان قد حققوا بعض النجاح أيضًا، فقد تحالف الإخوان بزعامة عمر التلمساني مع حزب الوفد، ودخلوا الانتخابات على قوائمه، وقد مثلهم عشرة نواب داخل مجلس الشعب، وذلك في عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م. وفي عام ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م تحالف الإخوان بزعامة حامد أبو النصر ـ المرشد الحالي للجماعة ـ مع حزب العمل، وهو ما أطلق عليه اسم «التحالف الإسلامي» ليصبح عدد الإخوان في مجلس الشعب واحدًا وثلاثين عضوًا بالإضافة إلى ثلاثة مقاعد فردية(٣٠٠). وهذا يهدف ـ بطبيعة الحال ـ إلى تحقيق أمرين:

---

(٢٩٩) انظر: فرانسوا بورجا: **الإسلام السياسي**: ٣٤٧.

(٣٠٠) See: Barry Rubin: *Islamic Fundamentalism* p. 23-26.

١ - استراتيجي، وهو إقامة نظام اجتماعي إسلامي مبني على تطبيق الشريعة الإسلامية.

٢ - وعملي، يتمثل في العمل على تحقيق الهدف الأول بالطرق السلميّة، ومن خلال تغيير الوعي العام للجماهير، والتغلغل تدريجيًا في مؤسسات الدولة والمجتمع.

وبالتالي فإن استراتيجية الإخوان تقوم على المشاركة بشكل مؤسسي في النظام السياسي من خلال وجودهم في مجلس الشعب، واختراق التشكيلات السياسية، حتى يتم للجماعة إعادة بناء نفسها تنظيميًا بشكل مستقر، إلى جانب زيادة الهيمنة على المجتمع بالتغلغل تدريجيًا في كل مؤسساته الاجتماعية والثقافية والسياسية، والضغط على النظام من خلال القنوات الرسمية للحصول على المزيد من المكاسب السياسية لصالح الحركة، مع تجنب حدوث صدام بين الحركة والسلطة الحاكمة، ومن خلال هذا المنهج الذي سلكته الجماعة استطاعت أن تفوز بأغلب المقاعد في مجالس النقابات المهنية بمصر، كنقابة المهندسين والأطباء والمحامين، بالإضافة إلى نوادي أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية واتحاد الطلاب فيها، على حين يرفض كل من «التكفير والهجرة» و«والجهاد» العمل السياسي من خلال القنوات الشرعية التي قررها النظام الحاكم، وقد كان «صالح سرية» يذهب إلى جواز العمل السياسي في مؤسسات النظام الحاكم، شريطة أن يكون ذلك لخدمة الحركة الإسلامية وإلا فلا. وقد ترتب على ذلك أمر هام، إذ يرى «الإخوان» أن إقامة الدولة الإسلامية تتم من خلال التغيير السلمي لنظام الحكم، على حين رأى «الجهاد» أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال الكفاح المسلح المستمر ضد مؤسسات النظام الحاكم. أما «التكفير والهجرة» فقد رأت أن التغيير يتم باعتزال المجتمع الكافر وأنظمته الحاكمة - مرحلة الاستضعاف - ثم العودة مرة أخرى - في عصر التمكن - لإقامة الدولة الإسلامية بالعنف المسلح، الذي يحطم هذا المجتمع، ويقيم على أنقاضه مجتمعًا جديدًا هو المجتمع الإسلامي، لكنه عنف مؤجل لحين مرحلة التمكن، هو أمر ترفضه كل من فصائل

«الجهاد»، كما يرفضه «الإخوان المسلمون».

وبعد أن فرغنا من تناول تيار الإحياء الإسلامي في مصر، ننتقل إلى دراسة التيار الليبرالي الإنساني وهذا هو موضوع الفصل التالي.

(انتهى الجزء الأول ويتبعه الجزء الثاني والأخير)

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- تراثنا الفكرى، للشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية. (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicested.E6 ORN, U.K
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :
الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: (966) 1-465-0818
فاكس: (966) 1-463-3489

المملكة الأردنية الهاشمية :
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب : ٩٤٨٩ – عمان
تليفون: (962) 6-639992
فاكس: (962) 6-611420

لبنان :
المكتب العربي المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :
دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (7-212)

مصر :
النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية – عابدين – القاهرة
تليفون: 3913688 (202)
فاكس: 340-9520 (202)

الهند :
Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المَعهد العَالميّ لِلفِكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

عرض وتحليل للحوار الفكري الذي دار في وجه الغزو الأوربي للعالم الإسلامي عمومًا، ولمصر خصوصًا، منذ الحملة الفرنسية على مصر حتى بداية هذا العقد، ملفتًا النظر بدقةٍ وتركيز إلى جدية الطروحات الإسلامية واستيعابها لجوانب الإصلاح كافة، ومبرزًا جدارتها كطروحاتٍ تنبثق من صميم ثقافة الأمة وتجربتها الحضارية، وكونها، بذلك، أدعى أن تصون أصالة الأمة وارتكازها الحضاري في مواجهة التخلف والاستعمار.

لقد تعرض الكتاب لتطور الفكر الفلسفي وتفاعله مع قضايا التعليم والصحافة والاستشراق والترجمة، ثم تناول أبرز التيارات الفكرية ومناهجها، كتيار التجديد الديني، وتيار الإحياء الإسلامي، والتيار اللبرالي الإنساني، وكيف تبلورت لديها بعض القضايا الكبرى، كالألوهية والنبوة والنظرة إلى العالم والإنسان.

ويعد الكتاب لبنة في بناء المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، يسهم في بلورة خلفيته التاريخية منذ بداية القرن التاسع عشر، عارضًا، ومحللاً، وممهدًا السبيل أمام اجتهادات العقل المسلم المعاصر على طريق البناء الحضاري المأمول.